HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

J. WILLM,

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg, correspondant de l'Institut.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

quai des Grands-Augustins, 19.

STRASBOURG,

CHEZ TREUTTEL ET WÜRTZ, LIBRAIRES, GRAND'RUE, 15.

1849.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

PREMIÈRE SECTION.

VUES DE HEGEL SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

(Suite.)

CHAPITRE III.

SES LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : OBSERVATIONS GÉNÉRALES. — PHILOSOPHIE DE L'ORIENT. — DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE EN GÉNÉRAL.

Nous allons suivre maintenant Hegel dans son exposé de l'histoire générale de la philosophie : les jugements qu'il porte sur des doctrines connues, nous mettront en état de mieux comprendre la sienne, et de voir en même temps comment il a pu donner son système pour le résultat nécessaire et définitif du développement de l'esprit philosophique. Nous le laisserons autant que possible parler lui-même, en nous attachant surtout à ce qui peut servir à ce double but.

L'histoire de la philosophie, dit-il, est la plus haute expression du caractère général d'une nation et d'une époque; la philosophie est elle-même une face, un moment déterminé de ce caractère. Pour qu'elle puisse venir à naître, la réflexion philosophique suppose un certain degré de culture intellectuelle. Elle naît alors que l'esprit d'un peuple s'est dégagé de

l'indifférence primitive de la vie physique et s'est élevé au-dessus de l'intérêt passionné. Arrivé à l'état de réflexion, l'esprit soumet à l'examen le mode actuel de son existence, sa vie morale et sa foi. En général on commence à philosopher lorsqu'il n'y a plus un parfait accord entre la réalité extérieure et les tendances intimes; lorsque les institutions sociales et religieuses ne suffisent plus à la conscience : alors l'esprit se réfugie dans le monde de la pensée, et la philosophie devient le remède au mal que la pensée a produit[1].

La philosophie s'élève sur les ruines d'un monde vieilli, et tend à créer un ordre de choses nouveau. Au milieu d'un peuple donné, c'est une philosophie déterminée, et celle-là seule, qui devient dominante; elle en constitue la manière d'être générale; elle est l'esprit réfléchi de l'époque; mais par là même qu'elle la réfléchit, elle s'élève au-dessus d'elle[2].

Cependant toute pensée réfléchie n'est pas encore philosophie spéculative. En ce sens la philosophie ne commence que là où la réflexion s'est élevée jusqu'à l'idée de l'absolu, comme totalité absolue et comme *essence immanente du tout*. La liberté est la première condition de la pensée philosophique : elle suppose le savoir de la substance, du général comme objectif, la conscience de soi; la philosophie spéculative, la vraie philosophie n'existe que là où l'esprit individuel conçoit son propre être comme être universel, sans se confondre avec lui[3].

Prise ainsi, la philosophie ne commence qu'en occident, chez les Grecs. Il est utile, cependant, de jeter un coup d'œil sur l'Orient en général, et en particulier sur la philosophie de l'Inde et de la Chine.

La philosophie orientale est la philosophie sous la forme de la religion. Si les religions de l'Orient sont considérées

[1] *Leçons sur l'hist. de la philosophie.* Œuvres, t. XIII, p. 65-66.
[2] Même vol., p. 67-69.
[3] Même vol., p. 111-119.

comme de la religion plutôt que la mythologie grecque et romaine, c'est que là les idées religieuses ne sont pas individualisées comme dans les religions de l'occident, ou qu'elles ne le sont que très-superficiellement. Au lieu du Kronos des Grecs, nous trouvons chez les Perses le Zéruané Akéréné, le temps infini; Ormuzd et Ahriman sont des principes et non des personnages. Dieu, l'absolu, l'éternel s'y présente sous la forme de l'universalité, du général; la substance divine y est seule considérée comme réelle, et les individus ne sont rien auprès d'elle. Dans la mythologie grecque, au contraire, ainsi que dans le christianisme, le sujet se sait libre et veut se conserver. Dans l'occident les individus ont plus de peine à se détacher par la pensée de leur individualité et à s'élever jusqu'à la conscience que l'esprit est lui-même l'universel, tandis que dans les religions de l'Orient l'idée philosophique de la substance universelle est toute donnée: mais l'individu n'y parvient à la liberté que par son union avec la substance divine[1].

On voit déjà par là que la philosophie de Hegel, tout en admettant comme vraiment spéculative la doctrine de la substance une et universelle des Orientaux, aura la prétention de conserver à l'esprit individuel sa liberté, en lui donnant la conscience que cette substance est la sienne, qu'il est lui-même l'absolu.

Il n'y a, selon Hegel, rien de spéculatif dans la philosophie morale de Confucius. L'Y-King est une table de catégories; mais il ne suffit pas de considérer les catégories en soi; il faut encore les considérer comme des *puissances* naturelles et intellectuelles. D'après le Tao-King, le Tao (le *logos*, la raison) est le père de l'univers; il y est de plus question de quelque chose de plus primitif, qui est la source de tout ce qui existe: c'est le néant, le vide, l'indéterminé, l'abstraction pure; mais, dit Hegel, ce n'est là qu'un rudiment de spéculation.

[1] Œuvres, t. XIII, p. 136-138.

La philosophie des Hindous est identique avec leur religion L'idée fondamentale en est celle-ci : Il est une substance universelle d'où sortent toutes choses, les dieux, les animaux, la nature inorganique, les hommes. La dernière fin de la religion et de la science, orthodoxe ou non, c'est d'amener l'homme à s'identifier avec cette substance divine. La seule différence entre la religion et la philosophie, c'est que la première tend à l'éternelle félicité par la prière, par des austérités, des sacrifices, tandis que la seconde y tend par la pensée, par la méditation : le moyen commun à l'une et à l'autre est la concentration en soi, la contemplation. L'union de l'âme avec la substance absolue est effectuée par la contemplation de la nature et par sa négation ou son abstraction ; et par cette union de l'âme avec la nature universelle se produit la création, qui consiste dans le développement de l'intelligence et des autres principes énumérés dans le *Sanc'hia :* c'est là une grande pensée, dit Hegel, et il y a là bien plus de profondeur que dans tout ce qu'on a dit parmi nous de la conscience immédiate[1]. Il n'y a d'union immédiate avec la nature que dans la vie animale et dans la perception sensible, tandis que l'union véritable suppose la négation de la nature telle qu'elle s'impose immédiatement. L'âme active, l'esprit n'est véritablement un avec la nature qu'autant qu'il est rentré en lui-même, et qu'il a posé les choses naturelles comme négatives[2].

Hegel relève surtout comme très-remarquable le point suivant de la philosophie hindoue. « Le Sanc'hia, dit-il[3], s'occupe spécialement des trois qualités de l'*Idée* absolue, qualités qu'il présente comme des modifications de la nature. Les Hindous savaient que le vrai se produit sous trois déterminations, et que la notion de l'*Idée* s'accomplit en

[1] Allusion à la philosophie de Jacobi.
[2] Même vol., p. 152.
[3] Là même p. 154.

trois *moments* ou mouvements. Cette conscience de la trinité logique, qui se retrouve chez Platon, disparut ensuite de la philosophie, et ne se conserva qu'en religion comme révélation ; Kant eut l'honneur de remettre la pensée philosophique dans la bonne voie à cet égard : la totalité de toute notion, considérée dans sa substance, ne s'épuise que par une détermination *ternaire.* » Il y a seulement cette différence entre la pensée hindoue et la philosophie de Hegel, que selon celle-là la troisième forme n'est pas un retour à la première, mais qu'elle demeure à l'état de changement et de négation.

L'histoire de la philosophie proprement dite se divise en trois grandes périodes :

I. Depuis Thalès jusqu'à l'extinction de la philosophie ancienne, qui coïncide avec la ruine de l'empire romain d'Occident.

II. La philosophie du moyen âge ; principalement la philosophie scolastique.

III. La philosophie moderne, ou depuis Bacon, Jacob Bœhme et Descartes jusqu'à nos jours.

Il y a, au total, deux philosophies : la philosophie *grecque* et la philosophie *germanique ;* entre les deux il y a une époque de transition et de fermentation, où la pensée réfléchie ne s'exerce que dans les limites d'une doctrine donnée, imposée par l'autorité de l'Église, jusqu'au moment où l'esprit commence à se reconnaître lui-même pour la source de toute vérité.

L'hellénisme fut transplanté dans le monde romain ; la religion même des Romains est issue de celle des Grecs. La philosophie germanique est la philosophie cultivée au sein du christianisme, transmis aux nations de race germanique ou plus ou moins modifiées par l'élément germanique[1].

Pour comprendre la philosophie des Grecs, dit Hegel, il n'est pas nécessaire de remonter au delà. L'influence de

[1] Même vol., p. 119-128.

l'Orient sur les Hellènes ne fut pour eux qu'une impulsion. Le génie grec tient le milieu entre l'unité substantielle de l'esprit et de la nature, telle que la concevaient les Orientaux et la subjectivité abstraite du monde moderne. La nature, qui était tout dans l'Orient, n'est plus chez les Grecs que l'expression ou l'organe de l'esprit; chez eux l'esprit prédomine et demeure le sujet déterminant; mais il ne se connaît pas encore comme la base sur laquelle s'élève le monde[1].

La force sans mesure, la substance infinie de l'Orient est déterminée, limitée, individualisée par le génie hellénique. La richesse du monde grec consiste en une multitude d'individualités belles, gracieuses, élégantes. Chez les Orientaux, du colossal, du démesuré, du sublime, de la pompe, des empires immenses, des pyramides; chez les Grecs, de la mesure, du fini, de la netteté, de la précision, des temples élégants, des institutions républicaines, de petits États. Les dieux de l'Inde sont des forces de la nature divinisées; les dieux des Grecs sont fils de la passion et de la pensée; toutefois la première philosophie hellénique fut une philosophie de la nature[2].

Les *sentences* des *Sept Sages* n'ont aucune valeur spéculative. La philosophie grecque commence avec Thalès et se divise en trois périodes :

I. Depuis Thalès jusqu'à Aristote.

II. La philosophie grecque dans le monde romain.

III. La philosophie néoplatonicienne.

La première de ces périodes nous montre les commencements de la pensée philosophique et son développement jusqu'à l'époque où, du temps d'Alexandre, Aristote la résume et l'unit en un tout scientifique.

Dans la seconde, l'*Idée concrète* se développe sous des formes opposées, sous forme de systèmes fondés sur des

[1] Même vol., p. 175.

[2] Là même, p. 177.

principes particuliers et exclusifs : chaque face de l'*Idée* est considérée comme une totalité. Les systèmes dominants sont le stoïcisme et l'épicurisme, avec le scepticisme, leur négation commune. Les autres philosophies disparaissent.

Dans la troisième période enfin s'opère la conciliation de ces oppositions : l'*Idée* retourne à sa totalité absolue et devient subjectivité infinie.

CHAPITRE IV.

LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ; SUITE. LA PHILOSOPHIE GRECQUE : PREMIÈRE PÉRIODE ; PREMIÈRE ÉPOQUE.

Selon le même principe d'évolution, la première période de la philosophie grecque est encore divisée en trois époques. Dans la première qui va jusqu'à Anaxagore, la pensée, après avoir été saisie sous une forme abstraite et indéterminée, se détermine de plusieurs manières. L'absolu est présenté sous des formes diverses, jusqu'à ce qu'Anaxagore le détermine comme principe du mouvement. Dans la seconde époque, qui comprend les *Sophistes, Socrate* et son école, règne le principe de la subjectivité, et la pensée est tour à tour conçue comme principe abstrait et comme sujet contingent. Dans la troisième, enfin, qui est celle de *Platon* et d'*Aristote*, la science grecque se constitue, la pensée devient objective et l'*Idée* est saisie dans sa totalité.

Dès la première époque il y a progrès, développement. Les Ioniens conçoivent l'absolu sous une forme naturelle; à cette forme les Pythagoriciens substituent le *Nombre*, qui n'est ni chose sensible, ni pensée pure, mais un milieu qui participe de l'une et de l'autre. Les Éléates, séparant violemment la pensée de la forme sensible et du nombre, la conçoivent dans sa pureté, nient tout ce qui est déterminé, le multiple, le changement, et déclarent que tout est *Un*. Pour

Héraclite, le mouvement de la pensée, qui est tout subjectif chez les Éléates, devient l'absolu même ; l'absolu est ce qui se meut, le principe du mouvement. Empédoclès, Leucippe, Démocrite retournent à l'extrême opposé, au principe simple, matériel, en repos, et le distinguent de nouveau du mouvement dont il est le *substratum*. Anaxagore, enfin, reconnaît la pensée elle-même pour la substance et le principe du mouvement.

Ce qu'il y a d'abord de philosophique dans le système de Thalès, c'est que la substance universelle y est conçue comme étant sans forme déterminée, comme unité de la pensée et de l'être. Il fallut une grande hardiesse d'esprit, alors que l'on n'avait encore aucune conscience du monde intellectuel, en présence de la seule nature, pour faire abstraction de cette richesse de l'existence naturelle, pour la réduire ainsi à une substance simple, qui subsiste comme telle, qui ne naît ni ne périt, mais demeure. L'imagination poétique avait tout rempli de vie, de mouvement, de dieux et de génies : Thalès osa porter l'unité et le repos dans ces créations homériques. Il en résultait que les existences particulières ne sont rien en soi de réel, que ce sont de purs accidents, des modes passagers de la substance une et permanente. Mais le principe de Thalès, comme tous les principes qui furent successivement proposés par les Ioniens, a le défaut d'être lui-même une forme particulière du monde physique, et de n'avoir pas le caractère de l'*Idée* absolue, infinie.

De Thalès à Anaximandre il y a ce progrès que le principe n'est plus simple, mais totalité infinie et continuité absolue : c'est encore de la matière, mais la matière en général, le chaos où préexistent, confondues ensemble, toutes les choses déterminées, qui ne font que s'en séparer selon la loi de leurs affinités ; il manque à la philosophie d'Anaximandre la pensée selon laquelle tout procède du chaos avec nécessité.

Anaximène forme comme la transition de la philosophie

de la nature à la philosophie de la conscience. De l'*Éther infini*, conçu par analogie comme l'âme du monde, il n'y a plus qu'un pas au principe intelligent d'Anaxagore.

Ce qu'il y a de grand dans les abstractions, si pauvres d'ailleurs, des premiers Ioniens, c'est qu'ils reconnurent une substance universelle unique, et qu'ils la dépouillèrent de toute représentation sensible. Leur défaut, comme l'a dit Aristote, c'est d'avoir conçu le premier principe uniquement comme matériel, sans tenir aucun compte des choses incorporelles, et de n'avoir pas déterminé le principe du mouvement.

La philosophie de Pythagore forme le passage de la philosophie toute réaliste des Ioniens à l'idéalisme des Éléates; car, comme l'a remarqué encore Aristote[1], quand on en fut là, la chose elle-même força la pensée d'aller en avant et lui imposa des recherches nouvelles. Le progrès naturel de la réflexion exigeait que l'absolu, au lieu d'être posé sous une forme physique, fût conçu comme idée, et qu'il fût ultérieurement déterminé. Or, c'est précisément ce que firent les Pythagoriciens.

Les *nombres* sont l'essence des choses, disaient-ils, et l'organisation de l'univers est un système de nombres et de rapports. Admirons d'abord, dit Hegel, cette hardiesse à détruire d'un coup tout le monde sensible, et à considérer la pensée comme l'essence de l'univers. En disant que le monde s'était formé à l'imitation des nombres, les Pythagoriciens voulaient dire que tout est sorti de la substance primitive comme les nombres naissent de l'unité s'ajoutant sans cesse à elle-même. Nous trouvons ici, ajoute Hegel[2], la raison énonçant sa vraie nature : la réalité absolue est immédiatement unité. Les néopythagoriciens entendaient par la *monade* Dieu, l'esprit, la substance, le chaos, la forme;

[1] *Métaphys.*, l. I, ch. 3.
[2] Œuvres, t. XIII, p. 252-254.

par la *dyade*, la matière, le principe de la différence; par la *triade* enfin, le nombre où la monade se réalise. Il y a là une grande profondeur, dit Hegel, et selon lui, Aristote a parfaitement expliqué en quoi consiste cette *trinité*, en disant que toute réalité a un commencement, un milieu et une fin. Le *un*, le simple, est le principe, le deux ou l'opposition (l'autre, *das Anders werden*) est le milieu, l'esprit ou le retour à l'unité est la fin. Toute chose est d'abord être simple, puis différence ou variété, enfin unité de l'un et de l'autre, retour à l'unité. En lui ôtant cette triplicité, nous en faisons un être de raison, une abstraction[1].

Il y a de la grandeur dans l'idée des Pythagoriciens de l'universelle harmonie. Si la musique des sphères est de la poésie, le mouvement conçu comme mesure, comme un système de nombres et de rapports, est une idée nécessaire, et l'on peut dire que, même après Kepler et Newton, la science n'est guère plus avancée que du temps de Pythagore quant à la loi qui détermine les distances des corps célestes.

Leurs sentences morales n'ont rien de bien remarquable. En général, la philosophie pratique n'est devenue spéculative, selon Hegel, que dans ces derniers temps. La conscience morale est essentiellement conscience en tant qu'elle est opposée à la nature, au monde physique; mais elle est aussi réalité, un monde. Le peuple, la conscience générale, l'esprit national est la substance, dont les consciences individuelles, bien qu'elles existent pour elles-mêmes, sont des accidents ou des modes.

En résumé, le défaut principal de la philosophie pythagoricienne, c'est de laisser sans explication le mouvement, la vie, la pesanteur, le concret. Un même nombre y sert à déterminer tour à tour une sphère céleste, une vertu, un phénomène quelconque, et n'exprime jamais qu'une différence de quantité abstraite: c'est comme si l'on disait qu'une plante

[1] Même vol. p. 257.

est *cinq*, parce qu'elle a cinq étamines : « Vain formalisme, s'écrie Hegel, semblable à celui de nos jours, et qui laisse toute réalité en dehors ! » C'est nous avertir en même temps que l'*idéalisme objectif* ne laissera rien à désirer à cet égard.

Après Pythagore, le progrès naturel de la spéculation était que la substance absolue fût exprimée comme notion pure, et que la pensée se développât comme telle, dans son propre élément : c'est ce qui arriva dans l'école des *Éléates*. Chez eux se trouve le commencement de la *Dialectique*, c'est-à-dire, du mouvement pur de la pensée, la pensée opposée aux phénomènes, ce qui est en soi opposé à ce qu'il est comme objet pour un autre.

Xénophane, le premier, détermina l'être absolu comme le *un*, en l'appelant Dieu, et proclama que tout est pensée et raison. Cet *un* qui est tout, est le produit immédiat de la pensée pure, et tout le reste est sans réalité. Ce fut là, dit Hegel, un progrès immense : pour la première fois, dans l'école d'Élée, la pensée se montra dans toute sa pureté, dans toute sa liberté. Le rôle principal, dans cette école, appartient du reste à *Parménide*. La pensée est *une* avec son objet, avec l'être : telle est l'idée fondamentale de son système, et c'est à lui que commence la spéculation proprement dite, en s'élevant dans le domaine de l'idéal; le développement de cette idée sera désormais l'objet de la philosophie.

Ce qui distingue *Zénon* d'Élée, c'est sa dialectique, si bien décrite dans le Parménide de Platon. Dans cette dialectique, nous voyons la pensée pure ne plus se contenter de s'établir pour elle-même, mais porter la guerre dans le pays ennemi. Il y a deux sortes de dialectique, dit ici Hegel : il y a d'une part la dialectique *extérieure*, ou le mouvement de l'intelligence distinct de son objet; d'autre part, il y a le mouvement de la pensée, ayant son principe dans l'essence même de la chose ou dans sa notion pure : c'est la *considération immanente* de l'objet. La première, la *logique vulgaire*,

s'appuie sur des arguments pris en dehors de l'objet; elle produit le doute et l'incertitude. La seconde, la *logique spéculative*, prenant l'objet tel qu'il se donne, le considère dans ses propres déterminations, déterminations opposées par lesquelles l'objet se détruit lui-même. La première n'aboutit qu'à y reconnaître quelque défaut; la seconde n'en laisse rien subsister, et le dissout tout entier : son résultat est zéro, négation pure. Telle fut la dialectique des Éléates; mais ils ne surent pas aller au delà pour revenir à l'affirmation, se bornant à démontrer la nullité de l'objet par les contradictions qu'il implique.

Du reste, la réfutation de la réalité de la matière par Zénon subsiste, et la question en est encore aujourd'hui où il l'a laissée. En combattant la vérité du mouvement physique, la pensée de Zénon devint elle-même mouvement. Si sa dialectique s'attaqua d'abord au mouvement, dit Hegel, c'est parce qu'elle est elle-même le mouvement véritable, ou encore parce que le mouvement est lui-même la dialectique de l'être. La chose, en tant qu'elle se meut, a sa dialectique en elle, et son mouvement consiste à devenir un *autre*, à se détruire logiquement. Les notions de temps et d'espace impliquent contradiction; elles s'évanouissent avec le mouvement qui en est l'essence et la réalité. Zénon comprit le premier ce qu'il y a de contradictoire dans la notion de l'infini, et les *antinomies* de Kant ne font que reproduire l'argumentation de cet Éléate. En général, la doctrine de l'école d'Élée, selon laquelle il n'y a de vrai, de réel que la substance unique intelligible, est fondée sur le même principe que l'idéalisme de Kant, avec cette différence que, d'après les Éléates, le monde physique n'est rien en soi, qu'il est purement phénoménal, tandis que, selon Kant, le monde est quelque chose en soi, mais qu'il n'est pas réel en tant que phénoménal. Le monde physique est nul dans les deux systèmes; seulement, selon le premier, il est nul en soi; d'après

le second, il est nul comme étant notre propre ouvrage[1].

La dialectique est en partie déjà *immanente* chez les Éléates ; mais elle est encore subjective, et le progrès veut maintenant qu'elle devienne objective, que le mouvement de la pensée soit conçu lui-même comme étant la réalité objective. Ce progrès, c'est *Héraclite* qui l'accomplira. Il conçut l'absolu comme le mouvement qui produit l'univers, comme dialectique, considérant le mouvement de la pensée comme le principe absolu. Dans sa doctrine l'*idée* philosophique se présente pour la première fois sous la forme spéculative. Arrivé ici, l'historien philosophe s'écrie : terre! terre! et Hegel ajoute qu'il n'y a pas une seule proposition d'Héraclite qu'il n'ait admise dans sa *Logique*[2]. Ce grand génie, dit-il, a le premier émis cette parole profonde : l'être n'*est* pas plus que le non-être, et il *est* tout aussi peu; l'être et le néant sont identiques : l'essence véritable, c'est le changement. Le vrai, l'absolu n'est que comme unité des différences. Tout *coule*, rien ne subsiste un instant le même. C'est ainsi qu'Héraclite remédie au défaut reproché par Aristote aux philosophies précédentes de manquer d'un principe de vie et de mouvement. « C'est par là, continue Hegel, que la philosophie d'Héraclite n'est pas seulement de l'histoire; elle subsiste par son principe, et se retrouve dans ma *Logique*[3]. »

C'est une grande chose, dit Hegel, de comprendre que l'être et le non-être sont de pures abstractions, et que le vrai, c'est le *devenir*. Platon, dans le *Banquet*, en parlant de ce principe d'Héraclite, s'exprime ainsi : Le *un*, différent de lui-même, s'accorde avec soi comme l'harmonie de l'archet et de la lyre. En effet, pour qu'il y ait accord, il faut des sons différents. Le sujet et l'objet diffèrent, mais ils sont néanmoins identiques en ce que chacun est *l'autre de l'autre*,

[1] Œuvres de Hegel, t. XIII, p. 326-327.
[2] Même vol., p. 328.
[3] Là même, p. 334.

et qu'ils sont *l'un pour l'autre, et l'un par l'autre*. L'unité ou l'identité de l'idéal et du réel, du sujet et de l'objet, consiste en ceci que le sujet n'est quelque chose qu'en devenant objet, et que l'objet n'est vrai ou réel qu'autant qu'il devient subjectif[1].

Tel est le grand principe d'Héraclite; il peut sembler obscur, mais il est spéculatif, et le spéculatif est toujours obscur pour l'entendement, habitué à concevoir comme existant chacun pour soi le réel et l'idéal, l'objet et le sujet. La physique spéculative considère la nature tout entière comme mouvement progressif (*Process*), comme un travail continu de transformation, tandis que la physique expérimentale voit partout des éléments immuables de leur nature, se combinant de diverses manières[2]. Héraclite, le premier, a exprimé la nature de l'infini, et compris le monde comme mouvement ou travail infini. Il reconnut l'unité dans les différences, l'unité de l'*idée* de l'absolu avec le mouvement; cette unité il l'appela *destin*, *nécessité*, et la définit la raison qui pénètre et domine le tout (λογος δ δια της δυσιας του παντος διηκων). Mais il était réservé à Anaxagore de la reconnaître comme pensée.

Du reste, Hegel approuve fort la doctrine d'Héraclite sur la véritable connaissance, qui, selon lui, consiste dans la conscience de l'économie universelle. Il n'y a que la conscience du général, dit-il, qui soit conscience de la vérité. C'est dans le même sens à peu près que Spinoza enseigna que, pour être dans le vrai, il fallait considérer les choses sous leur forme éternelle.

Empédoclès a moins de profondeur spéculative qu'Héraclite. Il n'y a de neuf chez lui que la notion de la synthèse des éléments.

Démocrite et *Leucippe* sont plus intéressants. Chez eux les éléments divers s'idéalisent dans les atomes et le néant : c'est

[1] Même vol., p. 335.
[2] Même vol., p. 344.

un commencement de métaphysique des corps. L'auteur du système atomistique eut le mérite de distinguer les propriétés générales des corps ; car spéculativement parlant, dit Hegel, ces propriétés sont précisément l'essence des choses.

C'est avec *Anaxagore* que la lumière se fait véritablement ; par lui l'intelligence est érigée en principe dominant. Avant lui, dit Aristote, les philosophes étaient semblables à des combattants qui, tout en ignorant l'art de l'escrime, frappent souvent de bons coups ; mais ils ne paraissent pas avoir eu conscience de ce qu'ils disaient. Anaxagore avait cette conscience, en disant que la pensée est l'universel *en soi et pour soi*, que la pensée pure est le vrai, bien que lui aussi frappe encore souvent à côté du but[1]. Le νοῦς d'Anaxagore est l'essence même, la nature intime de l'objet. Ce νοῦς n'est pas, selon Hegel, une intelligence personnelle, qui aurait organisé l'univers sans en faire partie elle-même ; un être pensant n'est plus pensée ; c'est un sujet qui suppose un objet, et ce n'est plus l'être *un*, absolu. En comparant l'état politique de Sparte avec celui d'Athènes au temps de Périclès et d'Anaxagore, Hegel dit expressément que la vie générale n'est esprit vivant qu'autant que les consciences individuelles s'y retrouvent comme telles[2]. Il ajoute que le νοῦς d'Anaxagore est la substance simple du monde ou l'absolu ; que cette simplicité n'est pas un être, mais unité, l'universel qui n'existe que comme pensée, bien qu'il existe aussi objectivement, comme nature, mais sous des formes particulières. Le général pris en soi est opposé à l'individuel ; il y a ainsi opposition entre la pensée et l'être, et ce serait ici le moment de considérer l'unité spéculative de l'universel et du particulier, ou l'unité absolue ; mais il ne faut pas s'attendre à trouver chez les anciens l'*idée* comprise comme telle, l'*idée* se réalisant en un système, la pensée organisée en univers.

[1] Même vol., p. 381.
[2] Même vol., p. 385.

Pour la première fois se présente ici l'idée d'une *fin*, d'un but, dans le développement du principe : l'*intelligence* d'Anaxagore se détermine d'après une fin, et cette fin, c'est le *bien*. Mais les fins du νοῦς ne doivent pas être conçues comme produisant des résultats hors de lui : elles deviennent objectives sans cesser d'être subjectives. L'*intelligence* ne fait jamais que se déterminer elle-même, tout en donnant ses formes à l'univers : elle se conserve ce qu'elle est en se déterminant elle-même ; elle est elle-même sa propre fin.

Désormais la tâche de la philosophie sera de développer ce principe-là : ce développement est ce que Hegel appelle la *détermination concrète de l'absolu*. Dans la doctrine d'Anaxagore on ne trouve encore que la *détermination abstraite du concret :* Le νοῦς est la cause du beau, du juste ; il est pur, simple, impassible, etc. Tous ces attributs expriment uniquement l'activité simple et identique du principe ; il s'agira, à partir de là, de reconnaître la pensée pour l'*absolu concret* dont l'évolution produit le monde.

Pour expliquer l'univers, Anaxagore admet un second principe, les *homœoméries* matérielles, primitivement mêlées ensemble, puis séparées par l'*intelligence* et combinées en des formations diverses. Cette manière de voir, dit Hegel, est encore celle de la chimie moderne, qui considère les éléments des corps comme primitivement différents de qualité et comme immuables, de telle sorte que tout semble se faire par agrégation et séparation, sans qu'il y ait véritablement assimilation.

Le νοῦς est un principe *diacosmique*, ordonnateur de l'univers, l'âme universelle, qui imprime à tout le mouvement ; mais comme âme du monde, comme système universel organique, ce n'est qu'un vain mot. Anaxagore s'est borné à dire que la raison est présente partout, mais il n'a pas montré comment tout est rationnel.

CHAPITRE V.

SUITE DES LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — LA PHILOSOPHIE GRECQUE : PREMIÈRE PÉRIODE, SUITE ET FIN. — SOCRATE, PLATON, ARISTOTE.

La seconde époque de la première période de la philosophie grecque comprend les *Sophistes, Socrate* et son école : c'est l'époque de la réflexion subjective; l'absolu est posé comme sujet : c'est le principe des temps modernes[1].

Les Sophistes aussi forment un chaînon nécessaire dans le développement progressif de la pensée philosophique. Ils continuèrent l'ouvrage des Éléates. La notion pure que ceux-ci avaient tournée contre le mouvement de la nature, qui en est cependant la propre image, les sophistes la tournèrent contre les choses humaines, les vérités de la conscience naturelle, les lois et les maximes établies : tout ce qu'il y avait de fixe et d'arrêté dans les idées et dans les mœurs est dissous et devient purement subjectif, et le sujet s'individualisant de plus en plus, tend à s'ériger en principe absolu, à tout rapporter à lui. Le besoin de s'éclairer sur les choses de la vie, par sa propre pensée, au lieu de s'en rapporter aux oracles, aux mœurs, aux intérêts, le besoin de la réflexion se fit sentir généralement parmi les Grecs, dès avant Périclès; les Sophistes s'offrirent pour diriger ce mouvement. Pour eux, la sagesse consistait à savoir ce qui donnait le pouvoir dans la société, dans l'État. Celui-là est puissant qui sait ramener toutes les actions humaines aux fins absolues qui les déterminent. La philosophie spéculative seule sait que la puissance, dans le monde, c'est la pensée générale : c'est là ce qui fit les Sophistes philosophes, et ce qui faisait l'objet de leur enseignement.

[1] *Hegel*, Œuvres, t. XIV, p. 3.

Alors qu'on ne considère pas la chose en soi, et d'un point de vue général, il y a des raisons pour et contre tout : tel fut le caractère de la dialectique des Sophistes : rien n'était à l'abri de la puissance dissolvante de cette dialectique; leur culture intellectuelle n'était que *formelle*.

Du reste, Hegel ne s'occupe spécialement que de *Protagoras* et de *Gorgias*. Il cite avec admiration cette proposition du premier : *L'homme est la mesure de toutes choses*, tout en convenant que cette maxime offre un double sens. Elle se retrouvera chez Socrate et Platon, et désormais elle sera la base de toute philosophie, en ce sens que la raison humaine, la nature intelligente de l'homme est la mesure absolue de toute vérité. Pour Protagoras, elle voulait dire seulement que dans notre connaissance tout était subjectif, relatif, l'homme jugeant de toutes choses de son point de vue et selon sa nature. De là naquit le scepticisme, dont Gorgias surtout fut l'organe. Sa dialectique est, selon Hegel, invincible pour ceux qui soutiennent la réalité des choses sensibles.

Maintenant apparaît la grande figure de Socrate, qui est le personnage le plus intéressant de la philosophie antique, en même temps qu'il fait époque dans l'histoire du monde.

Les premiers Ioniens avaient pensé sans réfléchir sur la pensée; les Atomistes idéalisèrent les choses objectives, en les réduisant à des abstractions, à des entités pures. Anaxagore fit de la pensée l'objet de la pensée, le principe dominant, le vrai. Protagoras la conçut comme l'essence des choses, prenant la pensée subjective comme la pensée de l'univers. Socrate combina la doctrine d'Anaxagore avec celle de Protagoras. Socrate rapporte la vérité de l'objet à la conscience, à la pensée du sujet. Selon lui aussi l'homme est la mesure de tout, mais cette mesure est pour lui objective. Il veut que l'homme cherche la vérité en lui-même; elle est le produit de la pensée, mais de la pensée indépendante des

intérêts, des passions individuelles. Elle est subjective en tant que la pensée la produit; mais elle est en même temps l'expression de l'objet : c'est ce que les modernes appelleront l'unité ou l'identité du sujet et de l'objet.

La philosophie de Socrate est surtout *philosophie morale.* A cette occasion Hegel explique la différence qu'il établit dans le système entre ce qu'il appelle *mœurs* (*Sittlichkeit*) et *moralité* (*Moralität*). Les Athéniens avant Socrate avaient des mœurs sans moralité; ils faisaient ce qui leur paraissait bien sans réfléchir sur leurs actions. Il est une moralité naïve qui n'a pas conscience d'elle-même, et une moralité réfléchie, la moralité proprement dite, qui consiste à faire son devoir pour le devoir[1]. Socrate fut le premier moraliste, et c'est là ce qui, au jugement de Hegel, fait de lui le patron de cette philosophie populaire qui ne prétend s'occuper que des choses de la terre, sans oser élever le regard au ciel, ou plutôt sans oser pénétrer dans les profondeurs de la conscience. Sa destinée fut tragique dans le sens le plus profond de cette expression : sa mort fut tragique, parce qu'elle fut le résultat d'une collision entre deux puissances également légitimes. Il périt innocent, mais frappé par une loi nécessaire. Sa destinée fut celle de la Grèce, la tragédie d'Athènes. Deux puissances y sont en présence: l'une est le droit divin, la naïve coutume, la religion traditionnelle; l'autre est le droit également divin de la conscience réfléchie, le droit du savoir, la liberté subjective, le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, le droit de la raison qui se connaît elle-même : ce sera le principe souverain de la philosophie des temps à venir[2].

L'objet principal de la philosophie de Socrate était de donner à l'activité de l'individu une direction telle qu'elle fût à la fois libre et dans l'intérêt universel. Il s'offre à notre

[1] Œuvres, t. XIV, p. 46.
[2] Même vol., p. 48, 49.

admiration comme un chef-d'œuvre classique qui s'est formé lui-même, d'après un principe fondé dans sa conviction la plus intime, et qui domine son existence tout entière. Sa vie et sa philosophie forment un seul et même tout, et sa méthode résultait du principe même de sa doctrine. C'est sa méthode surtout qui est digne d'attention. Elle consistait à prendre occasion des intérêts vulgaires, personnels, momentanés, pour de là s'élever jusqu'à la pensée de ce qui est vrai éternellement et beau en soi. L'ironie de Socrate, expression de la sérénité de son âme, n'a rien de commun avec l'ironie moderne, celle de Faust, par exemple, négation pure, rire moqueur et sardonique, qui résulte de la conscience du néant de toutes choses. Ses interrogations tendaient à dégager quelque principe général d'une expérience particulière, en en séparant tout ce qu'il y avait d'accidentel. C'est ainsi que se forme la raison, dont le développement est précisément la conscience du général, de l'universel.

Le premier effet de ce procédé, c'est l'étonnement de voir une si grande vérité sortir d'une idée vulgaire et familière. Le second résultat en est de donner aux interlocuteurs le sentiment que ce qu'ils croyaient si bien savoir s'est réfuté; de leur faire comprendre que ce que l'on tient communément pour vrai n'est pas encore la vérité, et que pour la saisir il faut faire de plus sérieux efforts. Mais Socrate ne se contente pas de ce résultat négatif : il veut surtout produire la conviction que le bien, le juste, le beau est le vrai conçu comme but. Son principe est le *bien*, comme fin de l'univers et de l'individu. Le sage, selon lui, ne s'occupe que de sa nature morale, ne consulte que lui-même pour faire ce qui est bien et pour savoir ce qui est vrai. C'est là l'essentiel : le moment est venu où le vrai et le bien, qui déjà existaient, deviennent l'objet de la réflexion, où les mœurs deviennent moralité, où la conscience commence à savoir qu'elle est la substance, ou, si l'on veut, que Dieu est esprit et vérité,

que Dieu a revêtu la forme humaine[1]. Ce fut pour le peuple athénien l'époque de sa plus haute culture intellectuelle, mais aussi le commencement de sa ruine comme nation. Du moment que chacun raisonne sur les lois, celles-ci perdent de leur force, et là où règne la moralité, il n'y a plus de mœurs publiques[2]. Il n'y a plus rien qui ait une valeur immédiate; on ne prétend plus reconnaître que ce que l'on a compris.

Ce qu'on appelle le *génie* de Socrate, ce n'était, d'après Hegel, ni quelque dieu tutélaire, ni la voix de la conscience. La conscience, dit-il, est l'expression de l'*individualité générale*, de l'esprit qui, tout en ayant conscience de son individualité, est en même temps la vérité universelle. Le démon de Socrate, c'est son individualité particulière, sorte d'instinct sans conscience; ce génie, ce n'est pas Socrate, ce n'est pas sa conviction; c'est une impulsion de sa nature intime, un savoir immédiat, naïf, irréfléchi, un oracle intérieur. Aussi ne consulta-t-il ce génie que dans des cas tout particuliers de la vie ordinaire, et jamais sur des questions générales d'art ou de science. C'était un milieu entre les oracles extérieurs et la conscience proprement dite; le passage nécessaire de l'invocation des oracles à l'indépendance du sujet individuel, préparée par Socrate[3].

La déclaration par laquelle la Pythie de Delphes proclama Socrate le plus sage des Grecs, fut une abdication de l'oracle en faveur de la conscience subjective de l'homme; cette foi dans la conscience fut en effet l'avénement d'un Dieu nouveau, et l'accusation dirigée contre Socrate avait raison de dire qu'il cherchait à introduire dans Athènes de nouveaux dieux. Socrate ayant blessé la vie morale de son peuple, en fut justement puni. D'un autre côté, il avait pour lui le

[1] Même vol., p. 71.
[2] Même vol., p. 73.
[3] Même vol., p. 95-100.

droit absolu de l'esprit ayant conscience de lui-même; mais ce principe avait, dans sa nouveauté, le tort de se présenter sous la forme de l'individualité. Par la mort de Socrate il fut dépouillé de cette forme, et il ne tardera pas à devenir universel, la forme même de l'esprit du monde. Les Athéniens s'aperçurent bientôt qu'ils étaient imbus eux-mêmes du principe nouveau, et qu'en condamnant Socrate, c'étaient eux-mêmes qu'ils avaient condamnés : *ils se repentirent de la juste condamnation de Socrate.*

Par Socrate donc l'esprit s'éleva au plus haut degré de conscience de soi; le développement du principe posé par lui sera toute l'histoire des temps suivants. Désormais ce n'est plus l'essence des choses qu'on recherche, mais la vérité, le rapport de la pensée à l'être; le vrai et l'être ne sont plus identiques : la vérité est l'essence connue ou pensée, l'essence est la chose en soi.

Socrate ayant adressé chacun à lui-même, à sa propre conscience, les écoles les plus diverses sortirent du mouvement excité par lui : ses disciples déterminèrent diversement le principe donné.

Les *Mégariciens* se bornèrent à déterminer le bien en général, et l'objet de leur dialectique était de montrer que le fini ne pouvait être le vrai. L'école de *Cyrène* et celle des *Cyniques*, si différentes d'ailleurs, eurent un même but : la liberté, l'indépendance de l'individu.

Aristippe faisait consister le bien dans le plaisir raisonné, la satisfaction personnelle, qu'il faisait du reste dépendre d'une certaine culture et d'une grande liberté d'esprit; mais il était de la nature de ce principe de ne pouvoir être ultérieurement déterminé sans se détruire, comme le prouve la doctrine de Théodore l'Athée et d'Hégésias.

L'école cynique représente, dans le mouvement socratique, ce moment où la conscience individuelle se sait indépendante des choses extérieures et de la jouissance Mais,

selon Hegel, ce mépris du superflu, cette vie de privation qu'affectaient les disciples d'Antisthène, n'est pas la vraie liberté : le sage ne renonce pas à poursuivre d'autres fins encore que la sagesse; mais, tout en se trouvant mêlé à la réalité, il se sait supérieur à celle-ci; il ne refuse point de prendre sa part des biens de ce monde sans se laisser dominer par les besoins de la vie, et il sait faire son devoir d'homme sans sacrifier sa dignité. Il y a des choses qu'il faut savoir posséder sans y attacher trop de prix, et dont il faut savoir se passer sans orgueil. La fausse indépendance des Cyniques était sans liberté positive : renoncer à toute action sociale, c'est rester étranger à la seule sphère où puisse réellement s'exercer la liberté[1].

Avec Platon commence la philosophie comme science. C'est lui qui saisit le principe de Socrate dans toute sa vérité, le formulant ainsi : *L'absolu est dans la pensée, et la pensée est toute réalité.* Il ne concevait pas la pensée dans le sens de l'idéalisme vulgaire, qui l'oppose à la réalité; elle était pour lui *unité indifférente*, à la fois pensée et réalité. Le droit qu'avait invoqué Socrate de tout rapporter à la conscience, ce droit purement abstrait, Platon en fit le fondement de la science, en concevant la pensée comme l'essence de l'univers. Il étendit le principe de Socrate, le *construisit* scientifiquement, en fit la déduction, bien que dans la forme son œuvre ne soit pas encore rigoureusement scientifique[2].

Selon Hegel, la philosophie de Platon se trouve bien réellement et tout entière dans les dialogues, et il n'enseignait pas à ses disciples les plus intimes une autre doctrine que celle qu'il livrait au public. Le philosophe, dit-il, ne dispose pas de ses pensées à son gré, ainsi qu'on dispose de ses richesses; il ne les possède pas, il en est possédé : il ne peut parler que comme il pense, et il ne dépend pas de lui

[1] Même vol., p. 165-168.
[2] Même vol., p. 169.

de retenir ses idées[1]. On a dit que souvent Platon expose des idées anciennes, et qu'il est difficile de savoir ce qui lui appartient en propre; mais, dans son essence, la philosophie est toujours la même; toute philosophie nouvelle est obligée de s'assimiler les doctrines antérieures, et tout philosophe nouveau-venu n'a de propre à lui que le progrès qu'il fait faire à la pensée philosophique. La philosophie de Platon ne se compose pas de pièces diverses : elle est la synthèse des principes isolés et *abstraits* des philosophies précédentes, l'unité *concrète* des déterminations successives du principe absolu. Elle est ainsi *totalité de l'idée*. S'il adopte un principe antérieur, c'est pour l'étendre. C'est ainsi que son *Timée* n'est que le développement d'un écrit pythagoricien, qui n'est pas, quoi qu'en dise une critique trop subtile, un simple extrait du *Timée* de Platon[2].

Du reste, pour bien comprendre ce philosophe, il faut savoir distinguer dans ses œuvres ce qui appartient à la forme, l'élément mythique et populaire, de ce qui est la véritable expression de sa pensée.

Platon parle avec autorité, avec tout l'orgueil du savoir fondé sur la conscience de l'unité de la raison humaine avec Dieu. Par sa théorie des *idées*, il ouvrit à la pensée le monde intellectuel; ce monde n'est pas dans le ciel, par delà les étoiles : c'est le monde réel; mais, ajoute Hegel, il n'y a de véritablement réel que le général, l'universel qui est en soi : les différences n'ont qu'une réalité passagère. Il ne faut, selon lui, entendre par les *idées* de Platon, ni des types existant dans une intelligence *supramondaine*, des archétypes d'après lesquels celle-ci aurait fabriqué les choses sensibles, ni des idéalités déposées dans notre raison ou de pures intuitions intellectuelles. Tel n'en est le sens ni selon Platon ni selon la vérité. Elles ne sont pas immédiatement données

[1] Même vol., p. 180.
[2] Même vol., p. 182.

dans l'esprit; elles y sont seulement produites par la pensée, et n'existent que par la connaissance.

Ce que Platon appelle *enthousiasme*, n'est que la première et informe procréation des *idées*, et celles-ci ne naissent réellement au jour sous une forme raisonnable que par le travail de la pensée : elles n'en sont pas moins réelles; elles *sont*, et elles seules sont l'être. Toute autre connaissance que celle des *idées* n'est qu'*opinion*, et l'opinion tient le milieu entre l'ignorance, qui a pour objet le néant, et la science, dont l'objet est l'être réel, de telle sorte que son contenu est un mélange de réalité et de non-réalité, de vérité et d'erreur. De la même manière les choses sensibles qui sont l'objet de l'opinion ou de la conscience vulgaire, prises individuellement, participent de l'être et du non-être[1].

Platon est d'accord avec Socrate sur la source de la vraie connaissance. Ce qu'on appelle *apprendre*, ce n'est au fond que se *ressouvenir*. La conscience est esprit; elle est *en soi* ou virtuellement ce qui est son objet, ou ce qu'elle devient *pour soi*. Telle est la vraie notion du général et de son évolution. *L'esprit est le genre absolu;* il est de sa nature de devenir pour soi, actuellement, ce qu'il est en soi ou virtuellement : ce qu'il devient, il l'est déjà; son mouvement est *immanent*. Il n'y a rien pour lui, nul objet qu'il ne soit en lui-même. Le mot *apprendre* (*discere*) ne désigne donc que ce mouvement par lequel l'esprit devient pour lui ce qu'il est en soi, par lequel il se donne la conscience de ce qu'il est[2]. Ce qui lui vient du dehors, c'est la représentation des choses individuelles, temporaires; mais la vérité a sa racine dans l'esprit et en constitue la nature intime. Du reste, il n'y a pas eu oubli, mais ignorance de soi, de sorte que l'expression de *réminiscence* ne convient qu'à la conscience naturelle, et ne peut s'appliquer à l'esprit en général : elle est

[1] Même vol., p. 197-203.
[2] Même vol., p. 203.

mythique plutôt que philosophique. De même la préexistence des âmes, ainsi que l'immortalité de l'âme, telle qu'on l'entend ordinairement, est de la mythologie, selon Hegel. L'âme est la pensée en soi et pour soi, et de là même résulte son immortalité, ce qui se meut soi-même ne pouvant cesser de se mouvoir ou d'être.

Les anciens, poursuit Hegel, n'ont jamais su comprendre l'union de l'esprit et de la matière; ils l'exprimèrent sous la forme d'une sorte de chute, de déchéance, ignorant que l'esprit se revêt d'un corps par là même qu'il se réalise[1].

La science, proprement dite, s'organise en trois parties: la *philosophie spéculative* ou la *logique*, la *philosophie de la nature*, et la *philosophie de l'esprit*. Chez les anciens, la première s'appelait la *dialectique*. La dialectique de Platon n'est pas celle des Éléates, non plus que celle des sophistes: c'est une dialectique au moyen des notions pures, le mouvement logique dont le dernier résultat est la conscience que l'esprit est l'être absolu. Platon ne se rendait pas bien compte de cette dialectique; mais il la possédait et l'exerçait. Sa spéculation portait entièrement sur les pensées pures, l'être et le non-être, le un et le multiple, le fini et l'infini. C'est toujours là, au grand déplaisir de beaucoup de lecteurs, qu'aboutissent ces dialogues qui au début vous promettent de vous introduire dans la philosophie par un sentier semé de fleurs.

La dialectique de Platon est principalement dirigée contre deux choses : d'abord contre la dialectique ordinaire, la dialectique toute négative des Sophistes, et ensuite contre celle des Éléates. La pensée spéculative tend surtout à unir les idées, à résoudre les différences, et c'est là ce qu'il y a de vraiment grand dans la philosophie de Platon. Indiquée dans le Philèbe, cette dialectique est plus développée dans le Parménide. Elle était à la fois un progrès quant aux Éléates,

[1] Même vol., p. 209.

qui s'étaient arrêtés à une unité abstraite, sans vie et sans mouvement, et quant aux Sophistes, pour qui le raisonnement n'était qu'un moyen de négation. La dialectique de Platon est tour à tour synthèse et analyse.

Platon détermine le général ou l'absolu, c'est-à-dire, il recherche les rapports de l'infini au fini, du général aux choses particulières. Pour la réflexion, dit Hegel, l'infini est ce qu'il y a de plus élevé; mais en même temps l'infini est l'indéterminé; il peut être diversement déterminé ou limité, et par là il devient fini, individuel, particulier. Il résulte de la manière dont Platon, dans le Philèbe, conçoit le rapport de l'infini et du fini, que pour lui le fini, comme principe déterminant, est le vrai. L'*infini*, selon cette manière de voir, est l'indéterminé, ce qui est susceptible de divers degrés de quantité, d'intensité, etc., et le *fini* est la limite, la proportion, la mesure, par laquelle l'infini se réalise, en se donnant une forme. De leur union naît tout ce qui est beau, parfait. L'harmonie, la santé, la beauté, naissent de la réunion d'éléments opposés. Mais ce mélange suppose une cause par laquelle il s'opère: cette cause, c'est l'intelligence qui gouverne le monde, et qui est à la fois supérieure au fini et à l'infini, ainsi qu'à leur commun produit. L'absolu est donc, conclut Hegel, ce qui dans une même unité est fini et infini[1].

Le Parménide est l'idéologie pure de Platon. Le résultat en est que *tout est et n'est pas*, que tout paraît et ne paraît pas. Cette proposition le *un est* renferme celle-ci : le *un n'est pas un, mais plusieurs*, et réciproquement la proposition le *multiple est* suppose celle-ci : le *multiple n'est pas plusieurs, mais un*. Les idées pures sont essentiellement identiques avec leurs opposés. Ainsi, par exemple, l'idée de *devenir* renferme celles d'*être* et de *non-être* : c'est l'unité

[1] Même vol., p. 240.

des deux considérés comme inséparables, et en même temps comme différents, car ni l'être, ni le non-être n'est le devenir. Quelque peu satisfaisant que puisse paraître ce résultat, les Néoplatoniciens, Proclus surtout, y ont vu la vraie théologie, tous les mystères de la substance divine dévoilés, et en effet ce n'est pas autre chose, ajoute Hegel[1]. Car Dieu est l'essence absolue de toutes choses, et cet être absolu est précisément en soi l'unité et le mouvement des entités pures, des idées de *un* et de multiple, d'être et de non-être, de repos et de mouvement, etc. L'être divin est l'*idée* en général telle qu'elle est, soit pour la conscience sensible, soit pour l'entendement ou la pensée. En tant que l'*idée* est ce qui se pense absolument soi-même, elle est l'activité de la pensée en soi, et la dialectique, de même, est l'activité de la pensée se pensant elle-même en soi.

Dans Platon, cependant, Dieu est encore distinct de cette essence des choses. Sa dialectique est la véritable, mais elle n'est pas encore pure, en ce qu'elle ne part pas d'un principe unique.

La *philosophie de la nature* de Platon est principalement déposée dans le *Timée*. Ce qui rend difficile l'intelligence de cet ouvrage, c'est d'abord ce mélange, si commun dans les dialogues, de la pensée ordinaire avec la pensée philosophique; c'est ensuite la nature même de cette pensée, dont Platon n'avait pas encore la pleine conscience; c'est enfin la marche de la discussion. Elle semble s'interrompre plusieurs fois pour revenir sur ses pas, pour recommencer, ce qui a fait croire à quelques critiques, à Wolf entre autres, que le Timée se composait de fragments divers joints ensemble. Il n'en est rien; ces interceptions, ces retours ont une autre raison.

Dieu est le bien absolu, selon Platon, et comme il est sans

[1] Même vol., p. 244.

envie, il a voulu que le monde lui fût semblable. Platon est sur ce point bien supérieur à la plupart des modernes, selon lesquels Dieu ne se révèle point à l'homme; car, dit-il, si Dieu ne peut être connu de nous, il est ou envieux, ou un vain nom. Cette fausse humilité qui prétend qu'on ne peut connaître Dieu, ajoute Hegel, est un attentat contre lui[1]. Quand ensuite Platon dit que Dieu a tiré le monde du chaos, et qu'il n'a fait qu'ordonner la matière, ce n'est point un dogme philosophique qu'il expose, mais seulement une manière de voir donnée qui lui sert de point de départ : tout à l'heure il va bien autrement déterminer l'idée de Dieu. Il en est encore ainsi quand il dit que Dieu, considérant que l'intelligence ne pouvait par elle-même participer aux choses visibles, la plaça dans l'âme et mit l'âme dans un corps, les unissant de telle sorte que le monde est devenu un être animé d'une âme. De là Platon passe à la définition de l'idée d'un être corporel. Deux, dit-il, pour s'unir, ont besoin de s'adjoindre un troisième qui leur serve de lien et de milieu. Or, le meilleur des liens est celui qui unit souverainement ensemble lui-même et ce qui est réuni par lui. Voilà de la profondeur, s'écrie Hegel, et là est renfermée la *notion*, l'*idée*. Le lien, c'est le subjectif, l'individuel, la puissance; il déborde sur l'autre (*es greift über's Andere*) et s'identifie avec lui. Telle est la nature de Dieu. Lorsque Dieu est fait sujet, on le conçoit comme engendrant son *fils* ou le monde, se représentant dans cette réalité qui apparaît comme un *autre* que lui, mais y demeurant néanmoins identique avec lui-même, et ne faisant, dans cet autre, que revenir à lui, et c'est ainsi qu'il devient *esprit*. Tout ce qu'il y a de plus élevé se rencontre dans la philosophie de Platon; ce ne sont, il est vrai, que des pensées pures; mais elles renferment le principe de tout. Ces formes restèrent stériles pendant deux

[1] Même vol., p. 250.

mille ans; dans le christianisme, elles existaient, mais incomprises, et ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a commencé à les comprendre.

Mais comment avec cette trinité concilier les quatre éléments dont Platon fait naître le monde, en disant que Dieu a placé l'eau et l'air entre les deux extrêmes, la terre et le feu? Hegel répond qu'en effet, dans les choses naturelles, il faut concevoir le milieu qui doit unir deux extrêmes comme double à cause de son double rapport. Ce qui dans la logique forme une trinité, se présente dans la nature comme une *tétrade*, le milieu, identique en soi, devant se montrer sous deux faces différentes aux deux extrêmes. Spéculativement le premier est Dieu, le second ou le moyen est le fils, le troisième est l'esprit : en soi le milieu est simple, mais dans la nature il est double.

«Dieu ayant voulu rendre le monde semblable à lui, dit Platon, lui donna une âme, et la plaça au milieu, pour que de là elle se répandît partout. C'est ainsi que Dieu a produit le monde, et qu'il en a fait un Dieu bienheureux.» Celui-ci est le vrai Dieu, dit Hegel, tandis que le premier n'est qu'un mot. Le vrai Dieu, c'est le Dieu engendré; celui qui l'a produit n'est qu'une hypothèse Si l'on demandait à Hegel comment le vrai Dieu peut être le produit d'un être imaginaire, d'une hypothèse, il répondrait qu'il faut bien que la pensée spéculative parte de quelque chose d'immédiat pour arriver au vrai, au concret. On peut lui accorder cela sans convenir avec lui que Platon ait réellement considéré le monde fait à l'image de Dieu, le monde divin, comme le véritable Dieu.

Hegel soutient que Platon a comme lui conçu Dieu ou l'absolu comme l'*identité de l'identique et du non-identique*[1]; qu'il a cherché à établir dans le Timée que la substance de l'âme du monde est identique avec le monde visible, que le

[1] Même vol., p. 257.

monde est cette substance systématisée, la matière absolue divisée, l'unité immuable du un et du multiple. L'essence de la matière et de l'âme est l'unité dans la différence. L'esprit est ce qui pénètre le tout, le centre de la sphère universelle, son étendue et sa circonscription : il comprend la matière, qui en est tout aussi bien la différence qu'elle est identique avec lui.

Telle est la nature de l'âme du monde : elle est identique avec l'univers visible; le système des mouvements de celui-ci est aussi la réalité de l'âme universelle. L'essence du monde une fois établie comme identique avec celle de Dieu, le monde est de nouveau expliqué de ce point de vue, et c'est pour cela que Platon semble recommencer la discussion. Le premier monde, le monde divin, conçu ainsi, n'est qu'un monde intelligible, dont l'univers réel est la copie.

Quant à la *philosophie de l'esprit*[1], Platon n'a pas encore, selon Hegel, une conscience développée de l'organisme de l'esprit théorique; il n'a pas exposé dans son ensemble la *phénoménologie* de l'esprit comme intelligence; il a principalement saisi le côté pratique de la conscience, la nature morale : tel est le sujet de la *République*.

La réalité de l'esprit, en tant que celui-ci est opposé à la nature, apparaissait à Platon dans sa plus haute vérité, savoir comme organisation d'un État; il savait que la nature morale ne se réalise que dans un véritable peuple. C'est avec raison que, pour mieux comprendre ce que c'est que la justice, il la considère d'abord dans l'État; car la justice n'existe véritablement que là. Le droit est l'existence de la liberté, la réalité de l'esprit, et l'État est la réalité objective du droit, la réalisation de la volonté raisonnable. Dans l'État les lois de la liberté se réalisent, deviennent mœurs et coutumes; mais comme la volonté arbitraire y est également

[1] Même vol., p. 269 et suiv.

présente, il faut qu'à la coutume se joigne la force, comme garantie de la liberté : telle est la nature de l'État.

Ce propos de la *république* de Platon, considérée comme un idéal, Hegel s'élève contre la prétendue perfection de la vie ascétique. Celui qui s'est fait un pareil idéal, dit-il, trouve nécessairement que l'homme est un être fragile et corrompu. Il donne de l'importance à des misères, et sa misère à lui, c'est précisément d'y attacher tant d'importance. Un homme est immédiatement absous de ses défauts alors que lui-même ne les estime pas comme des qualités, et le vice n'est quelque chose qu'autant qu'il nous est devenu essentiel, et que nous le considérons comme tel[1].

Le vrai idéal, poursuit-il, n'a pas à devenir, il est réel, seul réel. Tout ce qui est réel est rationnel; mais il faut savoir ce qui constitue la vraie réalité. Le contingent n'a rien de réel. Il y a beaucoup de choses mauvaises à la surface de l'activité humaine; à la surface s'agitent les passions; mais là n'est pas la réalité substantielle. Ce qui est temporaire existe sans doute, et peut nous tourmenter beaucoup; mais il n'est pas véritablement réel, non plus que la condition particulière du sujet, ses désirs, ses vœux, ses penchants[2].

Il y a, selon Platon, de l'État idéal à l'État réel le même rapport que du monde éternel et divin au monde réel et visible. De même que le monde intelligible est la substance, la réalité du monde visible, ou qu'il est le monde visible considéré dans sa vérité, ainsi Platon, dans sa république idéale, a entendu présenter les mœurs grecques quant à leur substance. Le véritable sujet de cet ouvrage est la vie sociale des Grecs. Son dessein principal est celui-ci : Constituer l'État de telle façon que tout sujet individuel ait pour but et pour substance l'esprit général, qu'il n'agisse, ne vive, ne jouisse que dans cet esprit. Ce rapport de l'individu à l'État, Hegel

[1] Même vol., p. 273-274.
[2] Même vol., p. 274-275.

l'appelle le *rapport substantiel des individus aux mœurs publiques ou à l'esprit public*. Le principe opposé à celui-là est la liberté subjective des citoyens, ou la *moralité*, le principe des temps modernes, qui veut que l'on se détermine à l'action, non par le seul amour de la patrie, par le seul respect des institutions, mais avec réflexion et par conviction. Or, Platon prétendait maintenir cette vie publique et commune, et en exclure le principe nouveau. C'est de ce point de vue qu'il convient de juger sa *République*[1].

A l'occasion de l'exil que Platon prononce contre les poëtes tels qu'Homère et Hésiode, Hegel dit : «Il y a tel degré de culture intellectuelle où des contes d'enfants, comme ceux de la mythologie, sont fort innocents; mais quand il s'agit d'en faire le fondement des mœurs, quand, par exemple, on prétend faire de certaines maximes des anciens Israélites (comme celle qui ordonnait l'extermination des peuples idolâtres), la mesure du droit des gens, alors il est temps de les reléguer dans le domaine de l'histoire[2].

C'est parce que Platon exclut de sa république le principe de la liberté personnelle, qu'il demande que chacun soit tenu d'embrasser l'état pour lequel on lui aura reconnu le plus d'aptitude, et qu'il n'admet pas le droit de propriété que la liberté suppose. C'est par la même raison que Platon abolit le mariage, puisque le mariage est la condition de la famille, et que la famille n'est que l'extension de la personnalité.

Ce défaut de liberté individuelle est, selon Hegel, celui de l'idée sociale des Grecs elle-même. Par l'abolition de la propriété, de la famille, du libre choix d'une profession, de tout ce qui constitue la liberté civile et en résulte, Platon croyait prévenir les effets de toutes les mauvaises passions; mais il est évident que la constitution qu'il propose n'est pas la constitution absolue, et qu'elle ne satisfait pas aux besoins de

[1] Même vol., p. 277.
[2] Même vol. p. 287.

l'organisme social. La vraie science politique doit savoir concilier la libre action des individus avec le bien général. Rousseau fera valoir le principe de cette liberté à l'exclusion des intérêts généraux de l'État : son système est l'extrême opposé de celui de Platon.

Que l'on nous permette une seule observation sur cette manière d'interpréter la politique du chef de l'Académie. D'ordinaire on ne voit dans sa *République* que la constitution de Sparte idéalisée et érigée en doctrine absolue. Selon Hegel, c'est l'idéal ou la vérité des mœurs grecques en général, ce qui n'est pas conforme à l'histoire, qui signale des différences essentielles entre les mœurs des tribus d'origine ionienne et celles des tribus doriennes. Mais, en supposant qu'il en soit ainsi, comment concilier l'entreprise de Platon, tendant à maintenir sciemment le principe ancien contre le principe nouveau proclamé par Socrate, comment concilier cette tendance rétrograde avec la marche progressive du développement philosophique, et avec le rôle que Hegel attribue d'ailleurs à Platon dans ce développement? Si la philosophie ne peut faire d'un état actuel l'objet de la réflexion sans tendre par là même à le détruire, à le vaincre, comment Platon a-t-il pu se donner la conscience réfléchie de l'état social des Grecs, non pour le transformer, mais pour le fixer par l'autorité de la raison et du génie? Comment, en un mot, s'il y a nécessairement progrès dans l'évolution de l'esprit, Platon, l'un des principaux organes de ce développement, a-t-il pu rétrograder au delà de Socrate, son maître?

Quant à la philosophie du *Beau*, continue Hegel, Platon est encore dans le vrai, en disant que l'essence du beau est intellectuelle, une idée de la raison. Le beau comme tel est donné dans les objets sensibles, mais il est en même temps idéal. Ainsi que l'*idée* en général est la vérité ou la substance du phénomène, l'idée est la vérité du beau phénoménal, qui est le beau idéal réalisé. La nature ou l'essence du beau ne

peut être connue que par la raison; elle est identique avec le contenu même de la philosophie[1].

Aristote fut un génie sans pareil. Il embrassa dans ses recherches l'universalité des choses réelles, et la considéra sous toutes les faces, en en soumettant la richesse éparse à l'empire de la *notion*. Il fut en même temps tout aussi spéculatif que personne. Mais sa philosophie ne se présente pas sous la forme d'un tout rationnellement systématique; les parties en sont empiriquement juxtaposées. Néanmoins elles forment ensemble un tout philosophique essentiellement spéculatif[2].

Nul penseur n'a été plus méconnu qu'Aristote, et il est encore de nos jours l'objet des plus absurdes préventions. On admet généralement que sa philosophie est en tout l'opposé de celle de Platon, que celle-ci est idéalisme, celle-là réalisme, empirisme, sensualisme. Mais il n'en est rien, et au jugement de Hegel, Aristote l'emporte sur Platon en profondeur spéculative, en ce qu'à l'idéalisme, à la spéculation la plus vraie, il joint la plus vaste connaissance des choses de l'expérience[3]. Il fut le véritable successeur de Platon, il exposa la philosophie de celui-ci avec plus d'étendue et de profondeur. Quelle destinée d'ailleurs que celle d'avoir été appelé à faire l'éducation d'Alexandre, qui devait porter la culture grecque dans l'Asie déchue et corrompue! C'est de là probablement que les Hindous et même les Chinois ont reçu ce qu'il y a de meilleur dans leur savoir[4]. Il ne faut pas trop s'étonner que l'Orient ait fait d'Alexandre un Dieu; le Dalaï-Lama l'est encore aujourd'hui : l'homme n'est pas si différent de Dieu; l'infini est donné dans la conscience.

C'est à tort qu'on regarde la philosophie d'Aristote comme

[1] Même vol., p. 296.
[2] Même vol., p. 298.
[3] Voir la note I.
[4] Même vol., p. 304.

empirisme. Il est vrai qu'il semble toujours partir de l'expérience, et que souvent il emploie le raisonnement ordinaire, mais en même temps sa méthode est profondément spéculative. Il s'applique à saisir sous forme de notions déterminées toutes les faces de l'esprit et de la nature. Il semble n'être qu'un simple observateur, qui examine l'univers dans tous ses détails; mais il recueille ces détails en philosophe, et les élabore de telle sorte qu'il en résulte toujours des idées spéculatives, et que l'essence absolue des choses y est toujours exprimée.

Aristote ne se soucie pas de ramener tout à l'unité; il veut, au contraire, tout saisir sous sa forme déterminée; mais tout en cherchant ainsi à connaître chaque objet, il pénètre aussi dans sa nature spéculative. L'univers, chez lui, ne se présente que comme une série de choses considérées les unes après les autres; mais il n'y en a pas moins là une spéculation profonde.

Pour se convaincre qu'Aristote n'est pas sensualiste, il suffit de voir quelle idée il s'est faite de la philosophie. L'objet de la philosophie, dit-il, ce sont les principes et les causes, car c'est par là que tout est véritablement connu. Elle est surtout la science de l'essence, la connaissance du but ou de la fin, et le but c'est le bien en chaque chose, ce qu'il y a de meilleur dans toute la nature. Jusque-là, il est d'accord avec Platon; mais pour lui, ce but est quelque chose de réel, de vrai, de concret, par opposition à l'idée abstraite de Platon. Dieu est la cause, le principe de tout, et c'est pour cela que lui seul possède la science suprême et parfaite, ou qu'il la possède au plus haut degré; mais il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine. Du reste, Aristote paraît ne jamais s'occuper que de choses particulières, et ne traiter de Dieu ou de l'absolu qu'à son tour, et comme d'une chose à part, tout en le reconnaissant pour ce qu'il y a de plus réel, de meilleur, pour la source de tout bien et de toute réalité.

Après ces généralités, Hegel expose successivement la *métaphysique* d'Aristote, sa *philosophie de la nature*, sa *philosophie de l'esprit* et sa *logique*, s'appliquant partout à faire ressortir tout ce qu'il y a, selon lui, sous cette apparence d'empirisme qu'affecte ce philosophe, de profondément spéculatif.

La philosophie pure ou la *métaphysique* est la science de ce qui est en tant qu'il est, de ce qu'il est en soi. Déterminer cette substance (οὐσια), tel est ici l'objet des recherches d'Aristote. Dans son ontologie, il distingue quatre principes : la *qualité*, par laquelle une chose est ce qu'elle est, la *matière*, le *principe du mouvement*, et le *principe de la fin*, ou du *bien*.

L'*idée* de Platon manquait d'un principe de vie, de mouvement, du principe de la subjectivité; et c'est ce principe de vie subjective, non d'une subjectivité contingente ou particulière, mais pure, qu'Aristote établit. D'une part il maintient la permanence, la fixité de la substance, ou l'identité persistante du général, contre Héraclite, selon qui tout change et devient sans cesse, et d'un autre côté il soutient le principe du mouvement et de l'action contre Platon et les Pythagoriciens. L'activité est changement aussi, mais un changement identique avec lui-même, au sein de l'absolu, et qui est fin en soi, qui se détermine par soi : telle est la doctrine principale d'Aristote.

Il distingue, quant au développement de la substance, la *possibilité* ou la puissance (δυναμις), l'*actualité* (ἐνεργεια) et l'*entéléchie*, qui est la réalisation de la fin.

La substance n'est pas seulement *matière* : tout ce qui est renferme de la matière, tout changement suppose un substratum qui en est le sujet. Mais cette matière n'est qu'une possibilité; pour se réaliser, elle a besoin du concours de la forme, de l'activité : l'énergie est l'activité pure. La puissance est disposition, virtualité (*das An sich*), l'*idée*, le gé-

néral pris abstractivement; l'énergie est ce par quoi il se réalise. Mais la substance absolue est tout ensemble la possibilité et l'actualité, la matière et la forme réunies. De là la polémique d'Aristote contre les *nombres* et les *idées;* il ne trouve pas que ces principes soient suffisants, comme excluant l'activité, l'actualité : selon lui, il y a autant de déterminations particulières de l'absolu qu'il y a de choses, et il y a contradiction à admettre des espèces indépendantes

C'est parce qu'on ignorait Aristote que les modernes ont considéré comme chose nouvelle de déterminer l'être absolu comme activité pure. D'après lui la substance absolue est immuable et éternelle, en même temps qu'elle est le principe du mouvement, activité pure. C'est avec raison que les scolastiques ont vu là la définition de Dieu[1]. Dieu, en effet, est activité pure, il est *en soi* et *pour soi;* il n'a nul besoin d'une matière. Il n'y a pas, dit Hegel, un idéalisme plus élevé que celui-là, et Aristote, selon lui, est allé plus loin à cet égard que Platon. Dans cette philosophie, Dieu est la substance qui à la possibilité joint la réalité, qui même en puissance est activité, qui est essentiellement active. Dans l'*idée* de Platon, au contraire, l'universel est sans mouvement, inactif, tandis que l'absolu doit être conçu tout à la fois comme en repos ou comme immuable et comme activité absolue. Il ne suffit pas, dit Aristote, de concevoir les substances comme éternelles, comme le sont les nombres de Pythagore et les *idées* de Platon; il faut encore y admettre un principe de mouvement.

Dans la théorie péripatéticienne de l'harmonie des idées et des choses, Hegel trouve une doctrine qui se rapproche beaucoup du système de l'identité. L'essentiel, le vrai est ce qui se meut en soi, dans un cercle, et ce mouvement ne se voit pas seulement dans la *raison,* mais encore dans le *fait :* il

[1] Même vol., p. 326.

existe réellement dans la nature visible. L'absolu se montre sous deux formes : la *pensée* et le *ciel* éternel. Le ciel est mû et mouvant. Or, en toute sphère qui est à la fois mue et force mouvante, il est un milieu qui meut et demeure immobile, qui est substance et énergie. C'est ainsi qu'Aristote conçoit le retour de la raison sur elle-même en toute évolution partielle, retour qui est la *conclusion* spéculative de Hegel. *L'immobile qui meut*, voilà, dit Hegel, une grande pensée : c'est l'*idée* demeurant identique avec elle-même, et se rapportant toujours à soi. La pensée a un objet, elle est l'immobile qui meut; mais cet objet, ce contenu de la pensée, est pensée lui-même, le produit de la pensée. Elle est identique avec son action, et c'est en cela que consiste la vraie identité de ce qui pense et de ce qui est pensé. « Ce qui est ainsi pensé, continue Aristote (et l'on a de la peine à en croire ses yeux, ajoute Hegel, en lisant ces paroles[1]), est l'autre série en soi (νοητον δε ἑτερα συστοιχια καθ' ἀυτην), son propre élément, la pensée objectivement posée, et la substance de cet autre élément est la première, la cause première est simple, activité pure[2]. » Ainsi, selon Aristote, la notion, le principe de la connaissance (*principium cognoscendi*) est en même temps ce qui meut, le principe de l'être (*principium essendi*) : c'est là le Dieu d'Aristote, dont il montre ensuite le rapport aux consciences individuelles et à l'univers visible.



Le point essentiel de la philosophie d'Aristote, dit Hegel[3], est que la pensée comme action et la pensée comme produit sont une seule et même chose, que l'objet et la pensée sont identiques. *La pensée est la pensée de la pensée.* Ce mot d'Aristote : l'intelligence est actuelle en tant qu'elle possède (ἐνεργει ἐχων), Hegel l'explique ainsi : la possession de la pensée, son objet est identique avec son activité; le vrai est

[1] Même vol., p. 329.
[2] Aristot., *Métaphys.*, l. XII, c. 7. Voir sur cette interprétation note II.
[3] *Hegel*, Œuvres, t. XIV, p. 330.

l'unité du subjectif et de l'objectif, et pour cela même il n'est ni l'un ni l'autre, en même temps qu'il est l'un et l'autre. Ce qui est en soi, l'objet, n'est qu'une possibilité; il ne se réalise que par son unité avec le sujet, ou, pour mieux dire, cette unité est seule le vrai. Ce qui est, n'est qu'autant qu'il est pensé. La philosophie, du reste, n'est pas *système d'identité;* cette expression est impropre; Dieu n'est pas identité pure, morte, inerte : il est énergie, activité, mouvement, répulsion, et dans ses différences même il demeure identique avec lui.

Si Aristote avait uniquement fondé sa philosophie sur l'expérience, il n'aurait jamais pu arriver à l'idée spéculative de l'*intelligence* (νοῦς). Il distingue entre l'intelligence active et l'intelligence passive. La dernière n'est autre chose que l'être en soi, l'*idée* absolue prise en soi, ou le *père;* mais elle n'est réellement posée que comme active. L'intelligence est tout en soi, mais elle ne le devient véritablement qu'en s'actualisant.

La pensée est pour Aristote un état comme un autre; il ne dit pas qu'elle seule est la vérité, que tout est pensée : il se borne à établir que c'est ce qu'il y a de plus puissant, de meilleur, de plus primitif. Mais s'il n'énonce pas expressément que la pensée est toute réalité, il part cependant des mêmes principes que nous, il pense au fond comme nous (comme Hegel). Le caractère propre de sa spéculation est précisément de tout convertir en pensée. Il *pense* les objets, et leur essence, leur vérité (οὐσια) consiste, selon lui, à être conçus par la pensée. Cela ne veut pas dire que les choses naturelles soient pensantes elles-mêmes; elles sont pensées par moi, mais en même temps ma pensée construit la notion de la chose, et cette notion en est la substance[1]. Dans la nature la notion n'existe pas comme pensée libre; elle y est

[1] Même vol., p. 332.

en chair et en os; mais ce qui existe a une âme, et cette âme, c'est la notion.

Aristote explique ensuite ce que c'est qu'une idée, un principe, etc., et bien que tous ces détails ne paraissent pas étroitement liés entre eux, il finit par les unir en une notion toute spéculative. Cette notion est dans la nature et dans la raison. Le ciel est Dieu visible; Dieu, comme Dieu vivant, est l'univers. Il y apparaît comme moteur, et c'est dans le phénomène seulement que se montre la différence entre la cause motrice et ce qui est mû, entre le principe et l'objet du mouvement.

La *physique* d'Aristote, sa philosophie de la nature, n'est pas expérimentale, bien que l'auteur parte de l'observation : elle est éminemment spéculative. C'est qu'il prend l'expérience dans sa totalité; car, dit Hegel, l'expérience prise dans sa synthèse totale, est précisément l'*idée* spéculative (*der speculative Begriff*)[1].

Aristote a exprimé l'idée de la nature de la manière la plus élevée, la plus vraie, comme elle ne l'a plus été depuis lui que par Kant, qui du reste ne lui donna qu'une valeur subjective; et si la dernière philosophie (celle de Hegel) a rétabli toute la vérité à cet égard, elle n'a fait que reproduire et justifier la doctrine d'Aristote. Il conçoit la nature comme une cause qu'il faut distinguer de ce qu'on appelle hasard ou fortune, et qu'il faut considérer d'abord comme agissant dans un but ou comme *cause finale,* et puis comme agissant avec nécessité ou comme *cause efficiente*. Il considère essentiellement la nature comme vivante, comme unité, comme étant le principe de sa propre activité, comme quelque chose qui n'est pas *transitif,* mais qui, se modifiant en soi selon son propre contenu, se maintient identique dans tous ses changements. Il conçoit la nature comme se déter-

[1] Même vol., p. 341.

minant en soi, d'une manière *immanente*, selon sa convenance interne. La nature est *entéléchie*. Accorder au hasard une part au développement des choses physiques, implique: la nature se réalise selon sa virtualité, selon sa propre fin.

Telle est l'idée vraie de la nature, dit Hegel[1]. La nature d'une chose est un *général*, qui est toujours d'accord avec lui-même, qui se réalise, se reproduit. Ce qui est produit était virtuellement avant de se produire. Il est vrai que les produits chimiques paraissent différents des éléments dont ils se composent; mais un produit chimique n'est que l'expression du rapport qui existe entre les deux facteurs, et ce rapport en est l'essence, qui existe avant le produit effectif. La fin dans la nature en est le *logos*, la raison. Si les physiciens qu'embarrasse encore la question de l'espace vide, voulaient étudier Aristote, leur perplexité cesserait bientôt; mais, dit Hegel, on dirait que la pensée et Aristote n'existent pas pour eux[2]. En général, ajoute-t-il, les traités de ce philosophe sur les sciences physiques renferment un trésor qui depuis des siècles est demeuré inconnu[3].

Sous le titre de *philosophie de l'esprit*, Hegel comprend toutes les pensées d'Aristote relatives à la *psychologie*, à la *morale*, à la *politique*.

Dans le traité de l'*Ame*, Aristote s'occupe moins de questions de métaphysique sur la nature de l'âme que de ses manifestations, des modes de son activité. C'est une suite de propositions sans lien nécessaire; mais chacune prise en soi est aussi juste que profonde. La doctrine d'Aristote, selon laquelle l'âme raisonnable comprend l'âme végétative et l'âme animale ou sensible, sans que l'on puisse dire que l'homme se compose de trois âmes, est vraiment spéculative aux yeux de Hegel. Le genre commun du triangle, du carré, etc., est

[1] Même vol., p. 348.
[2] Même vol., p. 354.
[3] Même vol., p. 368.

la figure, dit Aristote; mais cette idée générale n'est qu'une abstraction; la vraie, la première figure, c'est le triangle, et celui-ci se trouve renfermé dans le carré, et ainsi de suite. D'une part le triangle est donc coordonné aux autres figures, et d'autre part il en est le genre; l'élément commun. Il en est de même de l'âme. L'âme sensible et l'âme végétative sont dans l'âme raisonnable. L'âme végétative est la substance de la plante; dans l'animal, elle n'est que comme genre ou puissance; sujet ou substance du végétal, elle n'est plus pour l'âme sensible qu'un prédicat, et à son tour l'âme sensible est réduite au même rôle dans l'âme pensante.

Hegel insiste beaucoup sur cette sorte de gradation par laquelle ce qui est réalité ou énergie dans un être, n'est plus qu'en puissance dans un être d'un ordre plus élevé, ou se trouve là réduit du rôle de sujet à celui de prédicat. C'est là ce qui caractérise surtout l'évolution de l'*idée* absolue et universelle. Les vrais universaux ne sont pas de vaines abstractions, comme ceux de la logique ordinaire; mais des entités réelles, qui existent d'abord comme individualités, et ensuite se trouvent inhérentes à d'autres réalités [1].

Dans sa théorie de la sensation, Aristote n'est ni sensualiste, ni idéaliste, dans le sens vulgaire de ces expressions. Quand il dit que l'âme reçoit l'impression d'un objet comme la cire subit l'empreinte d'un anneau d'or, il n'entend pas exprimer par cette comparaison tout le rapport de l'âme aux objets au moment de la sensation; il veut seulement rendre sensible que l'âme ne perçoit que la forme des objets et non leur matière, ainsi que la cire ne reçoit que l'empreinte de la forme de l'anneau, et non l'or qui le compose. Selon Aristote, l'âme sensible s'assimile la forme de l'objet, tandis que la trace qui s'imprime sur la cire, demeure pour celle-ci chose extérieure, et n'en modifie en rien la substance.

[1] Même vol., p. 375.



L'âme n'est passive qu'au moment de la sensation; mais ensuite elle s'assimile la forme de l'objet, et s'identifie activement avec sa qualité abstraite, parce que l'âme est elle-même l'universel.

D'après Aristote, l'organe perçoit la forme de l'objet senti; dans l'organe, ce qui est senti et la sensation sont une seule et même chose, bien que leur être soit différent. Il y a, par exemple, un corps qui résonne et un objet qui entend, mais le résultat est *un*, et c'est par la réflexion seulement que nous établissons une distinction entre le subjectif et l'objectif. L'âme ou le moi est dans la sensation unité dans la différence : tout cela est essentiel.

Passant du sentiment à la pensée, c'est là surtout qu'Aristote se montre essentiellement spéculatif, continue Hegel. L'esprit, le νοῦς, en tant qu'il pense tout, est sans mélange, en se développant, il se maintient indépendant de tout ce qui lui est étranger, il s'en défend pour ainsi dire (ἀντιφράττει). Sa nature est le possible. Il est tout en soi; mais il ne s'actualise que par la pensée; il est indépendant du corps. Comment après cela a-t-on pu dire qu'Aristote fut sensualiste? Il compare l'intelligence en soi à un livre dont les feuilles sont vides, à une table rase; mais on le comprend mal si l'on infère de là que, selon lui, l'âme tire tout du dehors. Un livre absolument vide n'est pas un livre. Aristote a pensé et dit précisément tout le contraire[1]. Son νοῦς n'est pas une chose passive comme le sont des tablettes; il est essentiellement actif, énergie; mais il n'a un contenu qu'autant qu'il pense; il est virtualité universelle, sans matière, et il n'existe réellement qu'en tant qu'il pense. Dans ce qui est sans matière, dans l'esprit, ce qui pense ou le sujet et ce qui est pensé ou l'objet sont identiques[2]. Le savoir est en quelque sorte (πῶς) lui-même la chose sue, la sensation est ce qui

[1] Même vol., p. 386.

[2] Aristot. *De anima*, III, 4.

est senti. Ce que l'on sent et ce que l'on sait, ce n'est pas la chose même, mais sa forme. L'âme est semblable à la main; ainsi que celle-ci est l'instrument des instruments, ainsi le νοῦς est la forme des formes; la sensation est la forme de la chose sentie. Aristote n'est donc pas réaliste, bien qu'il reconnaisse la nécessité de la sensation, la pensée étant nécessaire pour que la sensation devienne idée.

Ce qu'on appelle de nos jours l'unité du subjectif et de l'objectif, dit Hegel, est exprimé ici par Aristote de la manière la plus formelle[1]. L'âme intelligente, l'esprit est la pensée ou le sujet et ce qui est pensé ou l'objet. Tout en distinguant les deux, Aristote en affirme positivement l'identité. Dans notre langage, l'*absolu*, ce qui seul est vrai et réel, est ce dont la subjectivité et l'objectivité sont identiques. Or, cette même doctrine se retrouve dans Aristote. La pensée absolue, le νοῦς divin, comme il l'appelle, est la pensée de ce qui est le *meilleur*, ce qui est *fin en soi*, et le νοῦς se pensant lui-même est précisément cela. L'esprit ou l'intelligence est la pensée de la pensée : là est énoncée l'unité du subjectif et de l'objectif. La fin absolue, l'esprit se pensant lui-même est le bien. Au jugement de Hegel, nous devons à Aristote ce qu'il y a, jusqu'à nous, de meilleur en psychologie, et il en est de même de ce qu'il a laissé sur la volonté, la liberté, l'intention, etc. Il faut seulement se donner la peine de l'étudier et de le comprendre[2].

En *morale*, Hegel approuve fort la définition qu'Aristote donne de la vertu, comme étant l'accord de la raison et de la passion, ou l'empire de la raison sur les désirs, empire qui ne consiste pas à supprimer les penchants naturels, mais à les gouverner, à les diriger vers le bien. Il est moins satisfait de la manière dont ce philosophe détermine les vertus particulières.

[1] Là même, III, 4, 5, 8.
[2] *Hegel*, Œuvres, t. XIV, p. 393.

En *politique*, Aristote est d'accord avec Platon pour mettre l'État au-dessus de la famille et des individus, tandis qu'aujourd'hui la volonté individuelle est considérée comme l'essentiel et que le principe de l'individualisme a prévalu. Les anciens ignoraient la liberté civile, personnelle, qui, selon Hegel, peut et doit se concilier avec le principe qui fait de l'État la substance générale des citoyens.

La *Logique* d'Aristote est l'histoire naturelle de la pensée finie; c'est une œuvre admirable, en tant qu'elle est la conscience de l'activité abstraite de l'intellect pur.

Le traité des *Catégories* peut être considéré aussi comme une ontologie, les catégories étant tout aussi bien les entités simples des choses que des intellections pures[1]. Dans sa logique, Aristote a principalement exposé la théorie du syllogisme; mais, dit Hegel, le syllogisme n'est pas la forme générale de la vérité, et dans sa métaphysique, dans sa psychologie, Aristote lui-même n'a pas raisonné sous cette forme: il a pensé, en prenant la notion en soi et pour soi[2].

Pour l'ordinaire on considère la logique d'après Aristote, comme l'art de bien penser, comme si le mouvement de la pensée était quelque chose d'à part, un moyen de connaître la vérité indépendant du mouvement des choses. Et cependant, d'après cette même logique, on suppose que les objets sont tels qu'ils se montrent à nous conformément aux lois de la pensée; mais cette manière de connaître n'a qu'une valeur subjective[3].

Le défaut de cette logique, c'est que les formes de la pensée y sont présentées comme distinctes, isolées, tandis qu'elles ne sont la vérité que dans leur ensemble, dans leur totalité. Cette totalité est à la fois subjective et objective. Ainsi que toute la philosophie d'Aristote, sa logique a besoin

[1] Même vol., p. 402.
[2] Même vol., p. 408.
[3] Même vol., p. 412.

d'être transformée de manière à constituer un tout systématique et nécessaire, un tout organique et vivant, où chaque partie ait sa valeur comme telle, mais qui n'est vrai que comme un ensemble continu. Dans la logique subjective, chaque forme a la prétention d'être quelque chose pour soi, tandis que dans la logique spéculative chaque forme n'est qu'un degré, un *moment*, une transition qui va se fondre avec ce qui suit. C'est ainsi seulement que la logique est une science rationnelle, philosophie spéculative de l'*idée* pure de l'être absolu[1].

Ce qui manque à la philosophie d'Aristote, c'est donc l'unité systématique. La variété des phénomènes s'y trouve ramenée à des notions; mais les notions n'y sont pas réduites à l'*idée* une et absolue. C'est à ce besoin de l'unité que la philosophie s'appliquera désormais à satisfaire : elle deviendra systématique. Celle d'Aristote ne l'est pas encore, non plus que celle de Platon. Pour qu'il y ait vraiment un système, il faut un principe unique, qui domine tout et s'étende à tout. La philosophie d'Aristote est un ensemble complet de notions sur l'univers, et tout y est spéculatif; mais le procédé est empirique. On y reconnaît bien un principe unique, et ce principe est spéculatif; mais il n'y est pas présenté comme tel, et tout n'en est pas déduit. La pensée se pensant elle-même y est déclarée la vérité suprême; mais la réalisation de la pensée, la connaissance de l'univers physique et intellectuel forme, en dehors de l'*idée*, une longue série de notions qui ne sont pas enchaînées entre elles par un lien nécessaire. Le principe souverain n'y est pas constamment appliqué au particulier; le savoir n'y est pas présenté comme unité, comme organisation unique de l'*idée* universelle.

A partir d'ici, tout le progrès consistera à reconnaître la nécessité d'un principe unique. Dans la période suivante la

[1] Même vol., p. 416.

philosophie sera *systématique;* mais elle le sera dans cette acception peu favorable que ce mot a souvent en français, lorsqu'on qualifie ainsi une manière de voir étroite, qui prétend s'appliquer à tout, en dépit des faits et de la raison[1]. Elle sera *dogmatique* en ce sens qu'elle se fondera sur un principe arbitraire : le moment n'est pas encore venu où l'*idée* sera déterminée d'après son propre mouvement, où elle sera conçue comme l'universalité réelle, et où l'univers sera considéré comme l'organisation réelle ou la réalisation totale et continue de l'*idée*[2].

Ce nouveau mouvement produisit immédiatement l'école *stoïque,* celle d'*Épicure,* et le scepticisme des *Pyrrhoniens* et de la *Nouvelle Académie.*

CHAPITRE VI.

SUITE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE; SECONDE PÉRIODE : LE STOÏCISME, L'ÉPICURISME, LE SCEPTICISME. — TROISIÈME PÉRIODE : LES NÉO-PLATONICIENS.

Ce qui domine dans les écoles de la seconde période, c'est l'application du général au particulier; mais on ne songe pas encore à considérer la totalité des choses particulières comme issue d'un développement du principe universel. On se préoccupe surtout de la recherche du critérium de la vérité. A la grande spéculation de Platon et d'Aristote a succédé une philosophie de pur raisonnement. On conçoit le principe et le critérium comme séparés. Une pareille philosophie dut provoquer le scepticisme, qui n'est autre chose que la conviction que ce procédé est insuffisant pour constituer un système.

Ces philosophies ont pour principe le rapport pur de la conscience de soi à elle-même, principe tout subjectif. On

[1] Voir le *Dictionnaire de l'Académie*, art. *Systématique.*
[2] *Hegel*, Œuvres, t. XIV, p. 420-423.

demandait surtout qu'est-ce que le sage? Que fait le sage? C'est sous cette forme que la philosophie s'introduisit à Rome, et bien qu'elle y fût enseignée par des Grecs, c'était bien la philosophie du génie romain. Le monde romain, qui absorba toutes les individualités nationales des peuples divers, a bien pu produire un grand patriotisme, un système développé de jurisprudence, de bons orateurs, la morale de Tacite; mais la spéculation ne pouvait prospérer sous l'empire de la force et de la mort.

Le stoïcisme érigea en principe la pensée abstraite; la philosophie d'Épicure reconnut pour règle la sensation, le sentiment : le scepticisme fut la négation de tout principe. La philosophie stoïque n'a rien de spéculatif, non plus que l'épicurisme; ce sont des raisonnements fondés sur des principes qui n'ont rien d'absolu.

En tant que le Dieu des Stoïciens est le *logos* ou l'âme du monde, leur théologie est panthéisme. Toute véritable philosophie est *panthéiste,* dit Hegel, l'*idée* ou la raison étant partout présente dans le monde[1]. Le stoïcisme, adoptant la pensée d'Héraclite, a bien compris le travail général et éternel de la nature. Cicéron l'interpréta mal, en lui attribuant l'opinion d'une combustion finale de l'univers; cette combustion est continuelle : c'est le principe même de la vie universelle Tout sans cesse devient, naît, croît et périt pour renaître sans cesse. Le feu est l'élément par excellence, le *logos* réel. Dieu, le *logos* actif, est le principe de l'action du feu : le tout est *logique,* rationnel. Du reste, les Stoïciens n'avaient pas clairement conscience de leur système. Tantôt l'univers est pour eux l'unité de la forme et de la matière, et Dieu est l'âme du monde; tantôt l'univers est la nature, la matière organisée est opposée à l'âme du monde, de telle sorte que Dieu est alors considéré comme puissance ordonnatrice de la matière.

[1] Même vol., p. 437.

Les Stoïciens reconnurent la vérité pour l'accord de la pensée avec l'objet; mais cette définition ne doit pas être prise en ce sens qu'il y aurait d'un côté une idée dans la conscience, et de l'autre un objet qu'il s'agirait de comparer avec l'idée; car pour cela il faudrait supposer un tiers qui aurait à en faire la comparaison, pour s'assurer de l'accord ou de la conformité de l'idée avec son objet. Ce tiers serait encore la conscience, qui n'a jamais pour objet que l'idée même, et qui par conséquent ne peut pas faire la comparaison dont il s'agit. La conscience reçoit et admet la perception d'un objet, et c'est son assentiment donné à l'idée comme représentant un objet qui fait la vérité de celle-ci; c'est par là, dit Hegel, que l'esprit rend témoignage de l'objet, qu'il devient objectif. L'action de la pensée consiste à se reconnaître elle-même pour légitime, à concevoir l'objet comme conforme à elle[1].

La vérité d'une chose, ajoute-t-il, n'a pas sa raison dans l'existence de celle-ci; car cette existence n'est qu'un fait psychologique, elle n'est véritablement objective que par l'assentiment de la conscience; en d'autres termes, une chose n'est pas vraie pour moi, parce qu'elle existe, cette prétendue existence ne pouvant être qu'apparente; elle n'est véritablement qu'autant que je donne mon assentiment à la perception qui me la présente comme existante. Un objet est vrai en tant qu'il correspond à la pensée, et non en tant que la pensée y est conforme; car l'objet peut être changeant, contingent, et manquer ainsi de vérité pour l'esprit. Telle est aussi la pensée principale des Stoïciens, et en même temps la limite où ils se sont arrêtés[2]. Ils n'ont compris la vérité que comme consistant dans l'objet en tant qu'il est pensé. Mais prise ainsi, cette idée n'est que de pure forme. Quelque chose est vrai en tant qu'il est pensé; mais il n'est

[1] Même vol., p. 446.
[2] Même vol., p. 447.

pensé qu'autant qu'il est. Ce n'est pas du reste borner l'esprit que de reconnaître que la pensée a besoin de concevoir l'objet comme existant hors d'elle pour l'admettre comme réel. Ce n'est là qu'un *moment* dans le développement progressif ou de la *phénoménologie* de l'esprit, et l'esprit n'est qu'autant qu'il se manifeste, qu'il se développe. En s'assimilant les données du dehors, il ne fait que reprendre ce qui était primitivement en lui[1].

La *logique* des Stoïciens n'est plus comme chez Platon la science spéculative de l'*idée absolue;* elle est purement *formelle,* subjective, ne faisant qu'énumérer les actes et les facultés de l'entendement, sans rechercher si les formes de la pensée ne sont pas en même temps les entités des choses, ce qu'Aristote avait reconnu au moins pour les catégories.

Leur *morale* aussi est purement de forme[2]. La destination de l'homme est de se conserver, mais conformément à sa nature raisonnable. Cette définition constitue un cercle vicieux : la vertu consiste à vivre selon la nature, et ce qui est conforme à la nature est vertu. Le *logos* est ce qui est conforme à la nature, et pour savoir ce qui y est conforme, il faut consulter le *logos*. La vertu est ainsi synonyme de *droite raison*.

Le sage de l'école stoïque se concentre en lui-même, et cet idéal est surtout remarquable par ses traits négatifs. Il aspire à la liberté, à l'indépendance, non comme conscience individuelle, mais comme conscience universelle sous la forme de l'individualité. Le principe des Stoïciens était celui de la liberté abstraite, la conscience pure de la liberté absolue. Ils firent preuve de cette force de volonté qui cherche à s'élever au-dessus du particulier, de l'individuel, à s'en affranchir. Ce principe est sans contenu réel, laissant en dehors l'œuvre morale personnelle qu'il s'agit d'accomplir;

[1] Même vol., p. 448.
[2] Même vol., p. 452.

il suppose que l'état du monde n'est pas rationnel et conforme au droit. Il y a, selon Hegel, un principe plus élevé que celui-là, un principe interne, un idéal de l'esprit, qui tend à se réaliser, à produire une constitution rationnelle, un état moral et légal, qui est l'esprit objectif, la raison réalisée au dehors. C'est par là qu'il s'établit un système de rapports moraux et sociaux, rapports qui correspondent aux devoirs réduits en système : alors il y a harmonie entre la volonté raisonnable et la réalité; il y a d'une part un état social, juridique, liberté objective, système de la liberté existant comme nécessité, et d'autre part la conscience, qui est la raison fixée, réalisée. La conscience consiste en ce que les devoirs, qui sont l'expression déterminée des rapports objectifs, ne nous apparaissent pas seulement comme extérieurs, comme imposés par la loi de l'usage, mais comme l'expression même de notre être, comme absolument obligatoire[1].

La philosophie d'Épicure est le contraire du stoïcisme. Pour elle, le vrai, ce n'est pas la pensée, mais la sensation, l'être senti. Dans ce système, la conscience ne s'élève pas au-dessus du sens commun, et il n'y a là nulle pensée nécessaire, nul intérêt spéculatif.

Rien de plus simple, de plus trivial que la logique, ou la *canonique* d'Épicure : ce sont des aperçus psychologiques justes, mais superficiels. Selon Hegel, ce qu'on appelle encore aujourd'hui *faits de la conscience*, ce n'est autre chose que cette même canonique.

La doctrine des *atomes* est pleine de contradictions et, dans son application aux phénomènes divers de la nature, ce qu'il y a de plus arbitraire et de plus fastidieux. Dans cette interprétation de la nature par l'analogie, il n'y a pas la moindre trace d'intelligence. C'est encore la manière des physiciens de nos jours[2]. Épicure est le père de la physique

[1] Même vol., p. 471, 472.
[2] Même vol., p. 496.

et de la psychologie expérimentales. Aux superstitions il opposa les lois de la nature, et il détruisit la divination, que respectaient les Stoïciens; mais de lui aussi est partie cette doctrine de l'esprit philosophique qui aboutit à nier tout ce qui ne tombe pas sous les sens. Il n'admettait que des causes finies; ses pensées ne sont pas des pensées[1].

Pour ce qui est de sa *morale*, c'est autre chose. Toute décriée qu'elle est, elle est ce qu'il y a de meilleur dans sa philosophie. Le but de la morale d'Épicure est au fond le même que celui de la morale stoïque. Ce but est le plaisir, il est vrai, mais un plaisir réfléchi, raisonnable. Le bonheur, selon Épicure, suppose la prudence, la vertu, la justice. Le sage, tel qu'il le conçoit, a les mêmes qualités négatives que le sage de Zénon. Il aspire à la félicité, mais il la place dans une vie conforme à la raison. Il obéit à la même loi que le sage du Portique, tout en donnant un autre nom à la fin qu'il poursuit. Sa manière de vivre est la même. La satisfaction intime, la paix de l'âme est au fond le but de la sagesse d'Épicure. L'*ataraxie* ou l'indépendance de toute crainte et de toute passion, et l'*aponie* ou l'absence de toute peine sont sa volupté suprême[2].

Le Dieu d'Épicure est le général, l'Être suprême. Ses dieux sont en possession de cette vie bienheureuse que recherche le sage, de la pure et impassible jouissance de soi-même. Le premier devoir du sage est le culte pur et désintéressé des dieux; le second est le mépris de la mort comme de quelque chose de négatif qui ne nous regarde point. C'est là, dit Hegel, une pensée vraie : l'avenir doit nous être indifférent[3]. Un troisième devoir, c'est de se faire une idée juste de la félicité, et de comprendre qu'il vaut mieux être malheureux selon la raison que d'être heureux en la méprisant. La sagesse

[1] Même vol., p. 500.
[2] Même vol., p. 504, 505.
[3] Même vol., p. 510.

pratique d'Épicure a sur celle de Zénon l'avantage d'être plus douce et plus humaine.

Au total les deux systèmes sont également incomplets, et reposent sur un dogmatisme inconséquent. Le scepticisme va les ruiner l'un par l'autre.

Ils ont d'abord pour opposition commune la *Nouvelle Académie*, qui concevait la vérité comme simple conviction personnelle, comme vraisemblance, et qui en cela s'accorde avec l'idéalisme transcendantal de notre temps.

Arcésilas, en soutenant que la pensée ne peut donner son assentiment aux représentations sensibles, qu'elle ne peut s'accorder avec ce qui lui est étranger, fit cette célèbre distinction reproduite récemment sous forme d'opposition de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel, du sujet et de l'objet[1]. Les choses étant d'une autre nature que moi, comment parviendrai-je jusqu'à elles? La pensée conçoit comme quelque chose de général, ce qui lui est donné comme individuel. L'un est ici, l'autre ailleurs; l'un est subjectif, l'autre objectif : comment s'uniront-ils? Cette différence, la Nouvelle Académie la fit valoir contre les principes des Stoïciens, qui ne savaient pas rendre compte de l'unité de la pensée et de la réalité. Quoique le principe s'en trouve dans Platon, les anciens en général n'ont pas compris qu'il est précisément de la nature de la pensée et de la réalité de passer l'une dans l'autre, et de se poser comme identiques. Il s'agissait de prouver que le contenu objectif et la pensée subjective sont essentiellement identiques, et que cette identité en est la vérité[2].

Carnéade considéra de plus près la nature de la conscience, et c'est là ce qui fait l'intérêt de sa philosophie. Il nia qu'il y eût aucun critérium de la vérité; la pensée, disait-il, modifie l'objet, et ne le laisse pas arriver jusqu'à nous; la sensation est une modification du sujet.

[1] Même vol., p. 504.
[2] Même vol., p. 524.

La Nouvelle Académie dut finir par se confondre avec le *scepticisme* proprement dit.

Le scepticisme, qui pousse à l'extrême le système de la subjectivité de la connaissance, et selon lequel tout n'est qu'apparence dans notre savoir, a quelque chose d'imposant au premier aspect; mais il n'est redoutable que pour ceux qui ne savent pas se placer au point de vue vraiment philosophique. Le scepticisme vulgaire est une sorte de paralysie, et celui qui en est atteint ne peut pas plus être amené à la vraie philosophie qu'un paralytique ne peut se tenir debout. Il n'aspire qu'à une certitude toute négative.

Le scepticisme *spéculatif* est autre chose; il a pour objet de montrer que toute forme déterminée et finie a quelque chose d'instable. Celui-là, loin d'être opposé à la philosophie véritable, en est un moment nécessaire : c'est la négation dans sa vérité[1].

Le scepticisme proprement dit est opposé à toute pensée logique, qui admet comme définitives, comme réelles, comme fixes, les déterminations ou les différences déterminées. Il s'arrête lui-même, comme à un résultat définitif, à ce qui n'est qu'un fait momentané dans le développement philosophique. Il dit : il y a en ceci une contradiction; ce qui se détruit n'est pas. Il méconnaît que cette négation est aussi affirmative, et renferme un contenu déterminé; car elle est la négation de la négation, affirmation infinie, la négation tournée contre elle-même. Du reste, le scepticisme des anciens, tel surtout qu'il a été formulé par Énisidème, est plus profond que celui des modernes, qui est plutôt épicurisme[2].

On comprend mal le scepticisme, en le concevant comme professant le *doute*, comme une hésitation qui balance entre une pensée et une autre, comme indécision, comme une incertitude pleine de tourments et accompagnée nécessairement

[1] Même vol., p. 539.
[2] Même vol., p. 540.

de trouble et d'inquiétude. Ce n'est point le doute, le mécontentement de Faust, ou ce manque de résolution de ceux qui ne savent arriver à aucun résultat : ce n'est ni faiblesse, ni surexcitation, ni un excès de subtilité. L'antique scepticisme ne doute pas; il est sûr qu'il n'y a pas de vérité, et il le prouve. Le doute est pour lui devenu certitude, il a renoncé à rencontrer la vérité : il est repos, fixité, sans fluctuation, sans regret[1]. Son but est de conserver à la conscience de soi son entière indépendance de tout ce qui n'est pas elle, et de lui assurer cette même *ataraxie* que poursuivaient les Stoïciens et les Épicuriens. Par là même qu'il s'abstient de rien affirmer comme vrai, il se maintient indépendant; car l'on ne peut rien reconnaître pour vrai sans se trouver sous sa dépendance. L'ataraxie, l'indifférence, la liberté interne est en raison du peu de fixité ou de certitude des choses extérieures : c'est l'indifférence naturelle des animaux, mais produite par la réflexion[2].

Les arguments du Pyrrhonisme, connus sous le nom de *tropes de l'époque*, semblent quelque chose de très-commun; mais ce qui est plus trivial, dit Hegel, c'est la doctrine de la réalité des objets dits extérieurs, ou du *savoir immédiat*. C'est contre cette réalité qu'est dirigé le scepticisme ancien, tandis que le scepticisme moderne, notamment celui de *Schulze*, s'exerce dans l'intérêt de cette même réalité : il est tourné contre la pensée, contre la philosophie[3].

A l'occasion de l'argument sceptique tiré de la diversité des systèmes de philosophie, Hegel expose encore une fois le principe de ce qu'on peut appeler son *éclectisme spéculatif*. Les propositions opposées, dit-il, que l'on cite des divers systèmes, ne sont pas de la philosophie. La philosophie n'est pas immédiatement renfermée dans telles ou telles proposi-

[1] Même vol., p. 542.
[2] Même vol., p. 551-552.
[3] Même vol., p. 557.

tions. Quelle que soit la diversité des doctrines, elles ne diffèrent pas entre elles comme le blanc et le doux, ou comme le vert et le rude : elles sont d'accord en ce qu'elles sont toutes de la philosophie, et c'est précisément ce que d'ordinaire on ne voit pas. La philosophie n'*est* pas plus que les choses ne *sont* : elle devient comme celles-ci deviennent[1].

L'idée de la philosophie est partout présente, partout la même, bien que les philosophes n'en aient pas toujours conscience. La différence qui distingue les systèmes n'est pas substantielle; ce n'est que la diversité des degrés du développement de l'idée philosophique. Parfois aussi il y a eu divergence, parce que certains penseurs n'ont vu qu'un côté de la vérité : elle est stoïcisme, épicurisme, scepticisme même; toute philosophie est au moins philosophie, mais il n'y a d'absolument vrai que la philosophie prise dans sa totalité[2].

Les arguments sceptiques portent sur tout système dogmatique en tant qu'il pose comme l'absolu quelque chose de déterminé. Mais toute philosophie n'est pas dogmatisme ou scepticisme; il y a un troisième système : l'*idéalisme absolu*. Les *tropes* expriment tout ce qu'il y a de défectueux en toute métaphysique dogmatique qui prétend se fonder sur un principe formulé dans une proposition déterminée; mais ils sont impuissants contre la spéculation proprement dite. Car l'*idée* spéculative n'est point en soi déterminée, et n'a pas le caractère exclusif d'une proposition : elle a sa négation, son opposition en elle-même, et c'est par là qu'elle se développe. En tant qu'elle se détermine au dehors en se développant, elle est sujette à la puissance de la négation; mais il est de sa nature, en faisant évolution, de se remettre d'accord, en tant qu'elle est déterminée, avec la détermination opposée, et de se réaliser en un tout organique. Le scepticisme ne

[1] Même vol., p. 561.
[2] Même vol., p. 568.

peut rien contre l'infini; la vraie spéculation le comprend et l'absorbe lui-même.

En résumé, toutes les philosophies de la seconde période ont cela de commun de prétendre à la liberté de la conscience par la pensée. Dans le scepticisme, la raison est arrivée à ce moment du développement où toute réalité objective a disparu pour la réflexion. L'abîme de la conscience, de la pensée pure, a tout englouti. L'esprit, en pénétrant dans ses propres profondeurs, se conçoit comme pensée, comme l'absolu, comme l'infini. Il a conscience de soi comme infini[1]. Désormais il s'agira pour lui, en s'élevant à un nouveau degré de développement, de se donner la conscience de ce qu'il est ainsi devenu, de se rendre compte de lui-même : tel sera le point de vue de la *philosophie d'Alexandrie.*

Le scepticisme est la destruction de tout principe déterminé. Dans la philosophie de Zénon et celle d'Épicure, les principes déterminés étaient pris dans leur universalité, leur opposition comprenait toutes les oppositions. Le scepticisme, en les réduisant au néant, est l'unité où elles sont toutes renfermées comme déterminations idéales. Désormais il s'agira de se donner la conscience de l'idée concrète en soi. Par là commence une période nouvelle dans l'histoire de la philosophie[2].

Au dernier degré de développement où nous avons vu parvenir la conscience de soi, elle a fait un retour sur elle-même : elle est arrivée à cet état d'infinie subjectivité qui est tout négatif à l'égard de toute existence extérieure. Ce renoncement à toute réalité objective est pauvreté absolue; c'est une satisfaction, une jouissance pour l'esprit aux dépens de toute réalité.

La philosophie était arrivée à ce point où la conscience de soi se reconnaît, dans la pensée, pour l'absolu; elle sait

[1] Même vol., p. 584.

[2] *Hegel*, OEuvres, t. XV, p. 3.

que l'univers a son expression dans l'esprit. Cette idée change la face du monde et le régénère; elle devient le principe de l'*esprit universel,* de la foi et du savoir de tous. Ce qui va maintenant constituer le savoir philosophique, c'est que la conscience de soi est l'être absolu, ou que l'être absolu est conscience de soi. L'esprit est ce savoir, mais il ne sait pas encore qu'il l'est; il ne le sait que d'une manière immédiate, et non par la réflexion. L'être absolu est bien pour lui conscience de soi absolue, mais sous la forme de l'existence immédiate d'un homme individuel. Cet homme qui a vécu dans un temps et dans un lieu déterminés, est pour lui l'absolu; mais la conscience de soi n'est pas encore reconnue pour tel : c'est un homme, ce n'est pas encore l'homme en général. Telle est la forme religieuse du principe qui domine à cette époque : c'est l'essence du christianisme, lequel a véritablement apporté au monde la liberté de l'esprit, et la philosophie n'a d'autre objet que de chercher à comprendre cette idée du christianisme.

L'idée fondamentale de ce qu'on appelle philosophie néo-platonicienne ou philosophie d'Alexandrie, était celle du νοῦς ayant pour objet lui-même. C'est d'abord la pensée comme telle, puis la pensée comme objet (νοητον), et enfin l'identité de l'une et de l'autre : c'est, selon Hegel, la trinité chrétienne, et cette idée est l'être en soi et pour soi. Dieu, l'esprit absolu et pur et son action en soi, le Dieu vivant, actif en soi, tel est l'objet de cette philosophie.

C'est par l'organe du juif *Philon* que la conscience universelle commence à s'exprimer comme conscience philosophique. Ses idées sont en général l'expression de la vraie nature de l'esprit. La philosophie *cabbalistique,* ainsi que la théologie *gnostique,* s'occupe des mêmes idées que Philon. La Cabbale, la sagesse mystique des Juifs, est un mélange d'astronomie, de magie, de médecine et de prophéties : il n'y a là d'intéressant que quelques doctrines fondamentales.

La base en est la théorie de l'émanation, d'après laquelle tout est sorti de l'être *un*, infini, qui renferme tout éminemment, et d'où toutes les choses découlent par la limitation de l'infini.

Un des Gnostiques les plus distingués fut Basilidès. Chez lui aussi le premier est le Dieu ineffable, l'Ensoph de la Cabbale; le second est le *logos*, la sagesse, la puissance, la justice; puis l'essentiel est le retour à Dieu, la réhabilitation.

L'unité de la conscience de soi et de l'être se montre sous une forme plus philosophique dans l'école d'Alexandrie. Dans Alexandrie, devenue le siége principal de la science, se mêlèrent et se pénétrèrent toutes les religions et toutes les histoires des peuples de l'Orient et de l'Occident; là aussi se combinèrent les philosophies diverses, principalement celles de Pythagore, de Platon et d'Aristote. Le platonisme prédomine dans ce mélange, mais sous une forme plus développée et avec un principe plus élevé et plus profond. Ce principe est que l'être absolu est conscience de soi, et qu'il est présent dans la conscience individuelle. C'est de l'*éclectisme* dans la bonne acception de ce mot, cet éclectisme qui concilie ensemble les principes divers, en les subordonnant tous, comme autant d'éléments particuliers, à une idée plus haute et plus concrète. C'est dans ce sens aussi que Platon lui-même avait été éclectique, en réunissant Pythagore, Héraclite et Parménide.

La philosophie néoplatonicienne absorba tous les systèmes antérieurs; ce fut moins une école dans le sens ordinaire qu'une philosophie universelle. On commenta les anciens philosophes, et plusieurs de ces commentaires sont en partie excellents. Cette école avait surtout cela de particulier, de concevoir la spéculation comme vie et existence divines, et d'affecter une apparence de magie et de mysticité.

La manière de *Plotin* consiste à ramener constamment le particulier au général, à une idée unique; il est tout aussi

bien néoaristotélicien que néoplatonicien. Ce qui le caractérise surtout, c'est le pur enthousiasme avec lequel il cherche à élever l'esprit au bien et au vrai, à ce qui est en soi, à la contemplation du *un*, du beau, de l'éternel, à la félicité intellectuelle. A voir comment Plotin place la vérité uniquement dans la raison et dans les idées, on a peine à comprendre comment il a pu être accusé de superstition et de théurgie. Cette prévention s'explique par la forme de sa philosophie, et spécialement par la manière dont il décrit le rapport de la conscience individuelle à la connaissance de l'être absolu, en disant qu'une âme qui s'élève au-dessus de la matière, et se laisse absorber tout entière dans la seule idée de l'être pur, approche de la divinité. Ce qu'il appelle *extase*, n'a rien de commun avec l'imagination, n'est rien de passionné : c'est l'élévation de l'âme dans la région de la pensée pure, une contemplation toute rationnelle, et ce qui, dans cet état, occupe la conscience, ce sont uniquement des pensées philosophiques, des idées spéculatives.

Plotin ne fut pas un enthousiaste, un visionnaire, pour avoir pensé que l'essence de Dieu est intelligence, et qu'il est présent dans la pensée. Ainsi que les chrétiens, tout en le disant présent dans un certain temps et dans un certain lieu, croyaient cependant qu'il demeure toujours dans son Église, et qu'il en est l'esprit; ainsi Plotin déclare que l'être absolu est présent dans la conscience, qu'il en est l'essence, que la pensée est elle-même l'être divin. La philosophie de Plotin est *intellectualisme*, un idéalisme élevé; mais qui, dans sa notion, n'est pas encore l'idéalisme parfait.

L'être primordial, l'absolu, le principe suprême est pour Plotin, comme pour Philon, l'être pur, immuable, à la fois la possibilité et la réalité universelles. L'essence des choses, ce n'est pas leur ensemble, leur pluralité phénoménale, mais leur unité. Aucun prédicat ne convient à l'absolu : c'est le centre de l'univers, la source éternelle de la vertu et de

l'amour divin, de l'intelligence et de la conscience de soi. Tout est ramené à cette substance de laquelle tout émane. D'abord en est sorti le fils, le νοῦς, le second principe divin, qui se réalise comme intelligence pure, et qui est l'activité divine. Cette première production n'est pas encore mouvement ou changement. Le changement avec ce qui en résulte est le troisième. Le νοῦς est le reflet immédiat de l'absolu, et en procède comme la lumière émane du soleil. Il n'a d'autre objet que les idées qui le constituent; il est le monde intelligible. En débordant, l'activité intelligente, la pensée de la pensée crée le monde, le crée éternellement. Les idées constituent le monde intelligible et l'essence du monde phénoménal. Les existences sont en soi des idées : ce sont autant de *moments* de la pensée, et par là même de l'être.

La manière dont Plotin détermine la nature de l'*idée* est véritable dans tous les moments de son évolution; ce qui lui manque, c'est la dialectique de la notion. Ses assertions sont souvent arbitraires et trop mêlées de métaphores[1].

Proclus se distingue principalement de Plotin, en ce que chez lui la philosophie néoplatonicienne est arrivée à une forme plus systématique et plus développée[2]. Il possède mieux la dialectique de Platon. Dans sa *Théologie de Platon* il s'occupe en détail et avec une grande pénétration du mouvement de dialectique du *un;* il sent la nécessité de montrer l'unité dans le multiple, et le multiple dans l'unité. Mais c'est une dialectique fatigante et tout extérieure.

Ce qui surtout est excellent dans Proclus, c'est la manière dont il détermine l'*idée,* sous ses trois formes, dans sa *trinité*. En général, rien de plus intéressant aux yeux de Hegel que la trinité des Néoplatoniciens : elle l'est particulièrement dans Proclus, parce qu'il ne la considère plus seulement dans son abstraction; chacune des trois déterminations de l'absolu

[1] Même vol., p. 52.
[2] Même vol., p. 73.

est présentée comme une totalité de la trinité. C'est un progrès par lequel Proclus a produit ce qu'il y a de plus parfait dans le Néoplatonisme.

Cette philosophie se maintint à travers tout le moyen âge. Les scolastiques mystiques s'en inspirèrent, et tout ce qu'il y a eu, jusque dans ces derniers temps, de profondeur mystique dans la théologie catholique, est un emprunt fait aux idées néoplatoniciennes.

Non-seulement le Néoplatonisme a opposé au monde réel un monde idéal; le monde sensible s'est évanoui pour lui : le tout est placé dans l'esprit, et ce tout, il l'appelle Dieu et vie divine. Dans cette philosophie, l'absolu est conçu comme concret, de telle façon que l'*idée* est complétement déterminée dans sa TRINITÉ, comme une *triade* de *triades*. Le Néoplatonisme est de fait totalité concrète en soi; il saisit véritablement la nature de l'esprit; ce qui lui manque, c'est de ne pas être parti de l'infinie subjectivité, de la *diremption* absolue, et de n'avoir pas connu la liberté absolue, la réalité infinie du sujet.

CHAPITRE VII.

SUITE DES LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE.

Cette période de l'histoire de la philosophie embrasse dix siècles, que notre auteur traversera rapidement, en mettant, comme il dit, des *bottes de sept lieues*.

Désormais la philosophie a pour milieu le monde chrétien. Les Juifs et les Arabes n'y tiennent qu'extérieurement. La philosophie néoplatonicienne nous a préparés à l'idée du christianisme; car elle a pour principe que l'absolu ou Dieu est esprit, qu'il se détermine d'une manière concrète comme esprit. Le concret seul est vrai, et l'idée concrète en soi est l'absolu, l'esprit qui est *en soi* et *pour soi*, ou qui est devenu

pour lui (ἐνεργεια), actuellement, ce qu'il est en soi, ou virtuellement (δυναμει).

Dans le christianisme les hommes ont conscience de ce que Dieu est, Dieu est devenu *manifeste* pour eux : on a une connaissance plus profonde et plus explicite de l'unité de la nature divine et de la nature humaine. Dans le culte, dans la vie chrétienne, le sujet individuel est jugé digne d'arriver lui-même à cette unité, de mériter que l'esprit de Dieu ou la grâce habite en lui. Dans la religion chrétienne, Dieu s'est réconcilié avec le monde, avec l'homme, avec l'individualité humaine; les individus sont appelés à la liberté, à la conscience du ciel sur la terre. Le monde intellectuel n'est pas au delà du monde fini : la fin dernière de ce mouvement, c'est que Dieu se réalise dans la conscience des individus, qui sont virtuellement esprit.

Dans les religions anciennes aussi le divin est uni à la nature, à l'humanité; mais il y est sans conscience. Il n'y a pas vraiment réconciliation, *rédemption*, parce que cette union n'est qu'immédiate, et non produite par la pensée. Pour qu'il y ait réconciliation, unité réelle de l'humain et du divin, il faut que le monde soit lui-même reconnu pour divin, ce qui suppose la négation de la nature comme telle. La nature, la chair est livrée au mal : c'est une forme à vaincre. En soi, l'homme est l'image de Dieu; dans l'existence immédiate, il est homme naturel, et le but de ses efforts doit être de devenir actuellement ce qu'il est en soi : telle est l'idée générale du christianisme[1]. Pour comprendre cette idée, et pour l'appliquer, il faut avoir saisi l'idée philosophique pour soi. Malgré la vérité et la profondeur de leur spéculation, les Néoplatoniciens n'avaient pas prouvé leur théorie de la trinité; leur dialectique n'est pas méthodique, elle manque de suite, de continuité, de nécessité. Pour comprendre dans toute sa vérité le principe chrétien, il faut que l'esprit soit

[1] Même vol., p. 100.

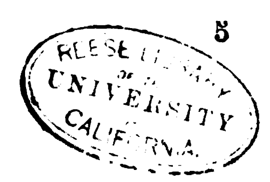
reconnu comme esprit concret, et telle est la forme propre de la philosophie des Pères de l'Église.

Ce dont il s'agit maintenant, c'est que le monde ne soit pas laissé à l'état naturel, immédiat, mais qu'il soit conçu comme monde intelligible, comme ayant sa racine en Dieu, que Dieu soit présenté comme concret, comme uni au monde. Ce n'est pas dans son état naturel, tel qu'il est immédiatement, que le monde est fait Dieu, — ce serait le panthéisme, — il n'est en Dieu que dans sa vérité. Dans ce monde qui doit être ainsi placé en Dieu, est surtout compris l'*homme.* L'homme est Dieu déterminé comme fils premier-né, Adam, le premier homme[1]. Dans cette idée, les choses naturelles ne sont conservées que telles qu'elles sont en soi, selon leur notion; leur individualité vivante est sans vérité, et n'a rien de commun avec la divinité; elle n'est pas appelée à la liberté, à l'union avec Dieu : elle périt. L'homme seul se maintient dans l'unité, parce qu'il a la conscience que par la vérité il arrive à la liberté; c'est en lui que s'accomplit, par la pensée, par le savoir, la réconciliation du fini dans le sujet avec l'infini.

Telle est donc, selon Hegel, l'idée fondamentale du christianisme. Dans l'histoire de la philosophie, cette idée se présente comme nécessaire dans le développement de l'esprit, et dans l'histoire considérée philosophiquement, comme devant être la conscience universelle, la religion du monde.

Par la nouvelle religion le monde intelligible de la philosophie est devenu l'objet de la conscience commune; la tâche de la philosophie est maintenant de la comprendre sous la forme de la pensée, en même temps que l'esprit travaille à faire du principe chrétien le principe du monde social, à y réaliser l'idée absolue, afin de le réconcilier avec Dieu. Pour cela il fallait d'abord que la religion chrétienne se répandît et pénétrât dans les cœurs; ensuite il importait que cette religion

[1] Même vol., p. 102.



fût élaborée par la pensée, et réduite en connaissance; enfin l'idée devait se réaliser en devenant la loi de la vie de tous, d'un royaume de Dieu qui ne fût pas au delà du monde, mais dans ce monde même, uni à Dieu; il faut, en un mot, que les lois et les mœurs, que tout ce qui constitue la conscience réelle de l'esprit devienne raisonnable.

La seconde partie de cette grande tâche a été remplie par les Pères. Ils ont également traité et reconnu dans sa profondeur la nature de l'esprit, l'*ordre et la règle du salut*, c'est-à-dire, la spiritualisation progressive de l'homme, son éducation spirituelle, le développement par lequel l'esprit devient véritablement esprit.

Hegel se livre ici à une digression sur le droit de la philosophie de traiter les questions religieuses à sa manière[1]. La pensée, selon lui, est cet esprit qui a été promis à l'Église, qui doit habiter au milieu d'elle jusqu'à la fin du monde, cet esprit qui vivifie, qui donne à la lettre son sens véritable, et qui, en développant l'*idée* du christianisme, doit nous en donner l'intelligence.

Il a donc commencé avec l'Église chrétienne un monde nouveau, dont le principe est la conscience de l'unité de Dieu et de l'humanité; mais pour les chrétiens, le monde intelligible se présente en même temps sous forme d'événements historiques, la seule forme qui convienne au grand nombre. Par cette conscience du monde intelligible comme d'un monde réel et historiquement donné, l'esprit est en soi placé plus haut qu'auparavant; mais d'un autre côté, pour ce qui est de la conscience actuelle de ce qu'il est en puissance, sa culture est à recommencer.

D'une part, l'idée du monde spirituel doit se réaliser dans le monde réel : telle est l'œuvre imposée à l'Église; mais d'autre part, il s'agit de reconnaître dans ce monde réel le monde intelligible : telle est la tâche de la philosophie, et

[1] Même vol., p. 109-113.

c'est aux peuples de race germanique que l'esprit universel a donné cette mission ; c'est par eux qu'il l'accomplit.

La nouvelle religion, dans ses premiers développements, a partagé le monde en deux, le monde spirituel ou intellectuel, et le monde temporel, représentés celui-là par le Pape, celui-ci par l'Empereur. Le premier sera au moyen âge l'objet de la philosophie. Ce qu'on appelle ainsi dans ces temps, c'est d'un côté cette philosophie cabbalistique, mystique, occulte, qui ne sort pas du domaine de l'imagination, et ne peut s'élever jusqu'à la notion ; c'est, d'un autre côté, la philosophie scolastique, qui a pour objet les concepts purs. Par la supposition que la vérité était immédiatement donnée et objectivement présente, la pensée avait perdu sa liberté, et la vérité sa présence dans la conscience pensante, de sorte que la philosophie ne fut plus qu'une métaphysique de l'entendement et une dialectique de pure forme.

Hegel divise l'histoire de la philosophie au moyen âge en trois sections. Dans la première il expose la philosophie des *Arabes ;* dans la seconde, celle des *Scolastiques ;* dans la troisième enfin, celle de la *Renaissance,* de ces esprits indépendants et excentriques qui servent de transition à la philosophie moderne.

L'essence de la philosophie des Arabes, ainsi que de la philosophie scolastique, de toute la philosophie chrétienne, est l'idée néoplatonicienne. Sous le titre de *philosophie scolastique,* l'auteur traite de la philosophie chrétienne en général, du Gnosticisme, du Manichéisme, des Pères de l'Église, enfin du rapport de la scolastique au christianisme.

Nous renonçons à regret à reproduire ici tout ce qu'il y a d'intéressant dans cette partie des *Leçons,* notamment sur les rapports des peuples nouveaux avec le monde grec et romain.

Le nom de philosophie scolastique est un nom vague qui désigne plutôt une manière de philosopher commune qu'un

même système. Théologiquement parlant, on peut dire qu'en général le moyen âge est le règne du *fils*, et non de l'*esprit*. Le caractère général de la philosophie scolastique est un effort de comprendre une doctrine supposée vraie. Elle est essentiellement théologie, et cette théologie est immédiatement philosophie, parce qu'elle est essentiellement spéculative.

La philosophie scolastique laisse entièrement de côté la réalité, la nature; elle la néglige, la méprise. La raison ayant trouvé sa réalisation dans un autre monde, ne prend aucun intérêt au monde réel, et le progrès de la culture consistera à rétablir la foi en ce monde, à le reconnaître pour l'expression de la raison même. L'objet, qui est Dieu et le monde intelligible, étant donné, il ne s'agit que d'en déterminer les attributs. La philosophie était ainsi livrée à la mobilité infinie des concepts et des catégories de l'entendement, qui n'ont rien de fixe, qui sont mouvement pur : de là cette foule de distinctions et de subdivisions qu'on a tant reprochées à la scolastique, et de là aussi l'empire qu'exerça la logique d'Aristote, le règne du syllogisme, d'un raisonnement subtil. L'argumentation s'alimentait principalement de preuves tirées du christianisme positif, qui avait acquis toute l'autorité du sens commun. De là sortiront l'opposition entre la foi et la raison, et le besoin pour celle-ci de s'adresser de nouveau à la nature et à la conscience.

Parmi ceux qui s'appliquèrent à fonder le dogme sur des arguments de métaphysique, Hegel cite surtout *Anselme* de Cantorbéry et *Abélard*, et parmi ceux qui le réduisirent en système, *Pierre le Lombard*, *S. Thomas d'Aquin*, *Duns Scot*.

Le traité d'Anselme *Cur Deus homo* est riche de spéculation, dit-il. Dans son célèbre argument de l'existence de Dieu, Anselme, le premier, montre la pensée dans son opposition à l'être, et cherche à en prouver l'identité. La forme

seule de cet argument est vicieuse, en ce que la pensée y est purement subjective. Il aurait fallu montrer que par sa propre nature, par son mouvement propre, la pensée se détermine comme *être*, et réciproquement que, par sa propre dialectique, l'être, en se niant lui-même, se pose comme *pensée*. Dieu est l'infini, dit Hegel[1], ainsi que le corps et l'âme, l'être et la pensée sont éternellement unis : telle est la vraie définition, la définition spéculative de Dieu. Selon Hegel, il ne manque à l'argument d'Anselme que la conscience de cette unité de la pensée et de l'être dans l'infini.

La *Somme théologique* de S. Thomas, au milieu d'un grand formalisme logique, renferme non pas seulement de vaines subtilités, mais des pensées profondes et vraiment spéculatives sur toutes les parties de la théologie et de la philosophie.

Hegel attache une très-grande importance à la discussion qui s'éleva entre les *Nominaux* et les *Réalistes*. Aujourd'hui l'on entend communément par *réalisme* le système qui reconnaît une existence réelle aux choses considérées telles qu'elles sont immédiatement données, ou qui attribue une réalité objective aux idées que l'on s'en forme d'après l'observation. Le réalisme au moyen âge était au contraire une sorte d'idéalisme, en ce qu'il attribuait aux idées générales une réalité indépendante de celle des choses, tandis que selon *Roscellin*, les *universaux* n'étaient que des abstractions qui n'existaient que dans le sujet. La discussion portait sur l'opposition établie par l'entendement entre le général et le particulier ou l'individuel. On poussa des deux côtés la chose à l'extrême. Le nominalisme grossier ne prétendit voir dans les idées générales que des *noms*, et n'admettait comme réels que les individus. De son côté, le réalisme refusait toute réalité aux choses individuelles, en soutenant que ce qui les distingue n'était qu'un accident, différence pure.

[1] Même vol., p. 168.

Hegel n'accorde que deux lignes à *Roger-Bacon*, et pourtant il y avait à son occasion de bonnes choses à dire sur le besoin qui se fit sentir, dès le treisième siècle, de revenir à la réalité, à la nature, besoin qui amena ce qu'on appelle la *Renaissance*. Elle commença par l'étude de l'art et de la littérature des Anciens.

C'est avec raison que *Gassendi*, au lieu d'être classé avec Bacon et opposé à Descartes, est rangé avec ceux qui renouvelèrent d'anciennes philosophies, avec Pomponace, Ficinus, Juste-Lipse. Montaigne et Charron firent de la philosophie populaire, s'adressant uniquement au bon sens, au sens commun.

Hegel compte parmi les philosophes plus ou moins indépendants qui préparèrent au seizième siècle les voies à l'esprit moderne, *Cardan*, *Cumpanella*, *Bruno*, *Vanini*, *Pierre Ramus*, natures originales, pleines d'énergie, aventureuses, inconstantes, inégales. Ils se révoltent contre ce qui existe, et dans leurs sauvages efforts de création, ils sont semblables à des tremblements de terre, à des éruptions volcaniques.

Cardan est un de ces génies qui représentent l'état de dissolution, de fermentation et de contradiction de cette époque de transition. Le portrait que Hegel trace de lui est admirable de force et de précision. Il ne dit que peu de chose de Campanella, ainsi que de Ramus, et s'occupe davantage de Bruno et de Vanini.

Le caractère principal des écrits de Bruno est l'enthousiasme d'une conscience qui sent que l'esprit habite en elle, et qui sait l'unité de son être avec tout ce qui est. Cette conscience déborde et veut exprimer sa richesse au dehors. Mais ce n'est que par le savoir que l'esprit peut s'enfanter, se reproduire comme un tout, et tant que ce savoir lui manque il ne fait que tendre confusément vers toutes les formes sans parvenir à les ordonner convenablement. Telle est la richesse désordonnée de la pensée de Bruno; c'est pour

cela que ses expositions offrent souvent quelque chose de confus, d'allégorique, de mystique. Sa vie agitée, aventureuse a sa raison dans son génie philosophique[1].

Ce qu'on a nommé le panthéisme de Bruno n'est au fond qu'un écho du Néoplatonisme; car il a pour base l'idée de l'unité substantielle. Mais ce qui est à lui, c'est son enthousiasme. Sa philosophie est en général spinozisme. L'essentiel chez lui, c'est qu'il maintient l'unité de la forme et de la matière, l'*immanence* de la forme dans la matière, son idéalité avec elle : la différence entre la forme et l'être n'existe que dans les choses finies et dans les déterminations de l'entendement. La raison *préformante* est identique avec la matière, être intelligible, dont les choses diverses sont autant de modifications. Les formes de la matière lui sont primitivement inhérentes, en sont la puissance interne; la matière intelligible est elle-même la totalité des formes : ce système est un spinozisme objectif.

A l'exemple de M. de Schelling, Hegel cite avec éloge ce passage d'un traité de Bruno, où il dit que l'essentiel pour la raison, c'est de comprendre d'abord l'unité universelle, et ensuite d'en faire sortir les différences et les opposés. C'est une grande pensée, ajoute Hegel, de reconnaître ainsi dans l'*idée* (l'unité de la raison et de la matière intelligible) la nécessité de se déterminer, de se développer. Bruno a reconnu, et c'est par là surtout qu'il est le précurseur de Schelling et de Hegel, l'identité de l'*art* interne de la pensée dans l'homme et de ce qu'il organise extérieurement, avec l'action progressive du principe universel qui forme le monde: la pensée et le principe réel sont une seule et même forme qui se développe. C'est le même principe qui forme les métaux, les plantes, les animaux, et qui pense dans l'homme. Au dedans comme au dehors, c'est le même développement d'un seul et même principe[2]. Bruno fut moins heureux en

[1] Même vol., p. 226. — [2] Même vol., p. 242.

essayant d'établir le système logique de l'artiste interne, de la pensée productive, et de montrer comment ce système correspond aux formes de la nature extérieure. Les déterminations de la pensée se fixent chez lui, et, comme dans la récente philosophie de la nature (celle de M. de Schelling), elles deviennent des types morts, sans mouvement.

Dans Vanini, la philosophie se tourna contre la théologie catholique. Sa pensée manque de profondeur, bien qu'elle ait quelque analogie avec celle de Bruno.

Les noms de Montaigne, de Charron, de Machiavel, etc., appartiennent plutôt à l'histoire de la civilisation qu'à celle de la philosophie proprement dite. La plus haute question est précisément celle dont ils ne se sont pas occupés.

La Réformation fut un retour de l'esprit sur lui-même et vers la liberté. On reconnut que la religion devait avoir sa place dans l'esprit individuel, que l'individu devait se sanctifier par lui-même et se rendre compte de ce qu'il croit. C'est le commencement de la réconciliation de l'homme avec lui-même. La liberté, la valeur personnelle et subjective est érigée en principe dans la religion et en philosophie.

CHAPITRE VIII.

SUITE DES LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — LA PHILOSOPHIE MODERNE.

C'est donc bien véritablement avec la réformation que commence la philosophie moderne, bien que Bruno, Vanini, Ramus, qui ont vécu plus tard, appartiennent encore au moyen âge.

La philosophie moderne part du principe auquel était parvenue la philosophie ancienne : elle a pour point de départ la conscience réelle de soi, pour principe l'esprit présent à lui-même. Elle a pour objet de reconnaître l'unité de la pensée et de l'être. La pensée naïve n'a pas conscience de l'opposition que la réflexion établit entre l'esprit et la nature : c'est

à cette conscience que commence la philosophie moderne. L'esprit et la nature, la pensée et l'être, sont les deux faces infinies de l'*idée*, et celle-ci ne peut être bien comprise qu'après que ces deux faces auront été saisies chacune pour soi, et dans leur totalité distincte. Il s'agit de résoudre cette opposition, et de s'élever à leur unité par la pensée. La solution de ce problème peut être tentée de deux manières. La première direction est celle qui, partant de l'expérience, s'élève de là au général; la seconde part de la pensée, du fond de la conscience pensante. La philosophie a ainsi deux formes principales, le réalisme et l'idéalisme. La première a surtout dominé en Angleterre; la seconde en Allemagne; en France, c'est surtout la généralité abstraite qui s'est fait valoir.

La première forme de l'opposition que la réflexion établit entre la pensée et l'être, le sujet et l'objet, est celle de Dieu et de l'univers, et il s'agit d'en comprendre l'unité.

La seconde forme est l'antagonisme du bien et du mal, du positif, du général d'une part, et de la volonté individuelle qui prétend se maintenir indépendante, d'autre part : on recherche l'origine du mal, et le moyen de le concilier avec la sagesse et la bonté divines; Théodicée.

Une troisième forme de cette même opposition est celle de la liberté et de la nécessité : de là des efforts pour concilier ensemble la liberté de l'homme avec la Providence et la prescience de Dieu, avec l'idée de Dieu comme causalité universelle et absolue.

Une quatrième question, enfin, est celle des rapports de l'âme avec le corps, du physique et du moral de l'homme.

Tels sont les problèmes qui occupent la philosophie moderne, et ces questions sont d'une tout autre nature que celles qu'agitait l'ancienne philosophie.

La conscience de cette opposition est le point fondamental dans la religion chrétienne, sous la forme d'une chute, d'une déchéance, et la réconciliation, la réhabilitation, la *rédemp-*

tion, admise dans la foi, il s'agit de la produire par la pensée. Les nouveaux systèmes philosophiques ne sont autre chose que des manières diverses de concevoir et de présenter cette unité absolue de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la nature.

Hegel commence par caractériser les philosophies si différentes de Bacon et de Jacob Bœhme. Bacon est le prince des philosophes de l'expérience; il est le coryphée de ce qui en Angleterre est encore toujours appelé philosophie. Les Anglais sont parmi les nations ce que les artisans et les marchands sont dans l'État : la réalité matérielle seule les intéresse. Les sciences d'observation doivent beaucoup à Bacon. Il se préoccupa principalement de l'utile, du présent, de ce qui est actuel. Il connaissait mieux les hommes que les choses. Les phénomènes sont pour lui l'essentiel, et sa philosophie se borne à les réfléchir. Il ne mérite une place dans l'histoire de la philosophie proprement dite, que par sa méthode. On peut dire de Bacon ce que Cicéron a dit de Socrate, qu'il a introduit la philosophie dans les choses de ce monde, dans les habitations des hommes.

La philosophie spéculative ne méprise pas la philosophie de l'expérience. Il importe de voir par elle comment l'idée se particularise, se développe au dehors. L'expérience nous fait connaître la présence réelle de l'esprit dans le monde, son existence extérieure; c'est l'expression de l'esprit dans le monde phénoménal. La science expérimentale d'ailleurs ne se borne pas à voir, à sentir, à percevoir les choses individuelles; elle établit des espèces, des genres, des lois générales, et par là même elle prépare la voie à l'empire des idées. La synthèse qui produit la science d'après l'*idée*, suppose l'analyse des faits, l'observation des phénomènes, et si la spéculation moderne est allée plus loin que celle des Anciens, c'est grâce à un plus grand savoir expérimental, dont l'initiative a été prise surtout par Bacon.

Le tort des philosophes empiriques, c'est de ne pas s'apercevoir que dans toutes leurs expériences ils tendent au général, à la notion comme seule essentielle, et de s'imaginer que tout, dans les propositions qu'ils établissent, est le pur produit de l'observation. Ils reconnaissent des lois, des forces; mais ces forces et ces lois sont quelque chose de général, de métaphysique, que la seule observation ne connaît pas. Toute induction suppose une règle qui n'est pas donnée dans la perception.

Du reste, Bacon est loin encore du point de vue de la seule et naïve observation; il est encore plein de préventions superstitieuses. Cependant, peu favorable à la recherche des causes finales, il a surtout insisté sur l'étude des causes *efficientes*, et par là il a contribué beaucoup à détruire les superstitions des peuples d'origine germanique.

Pour ce qui est des *causes formelles* (*formale causes*) dont parle Bacon, Hegel pense qu'il entendait par là les lois internes des choses, leur nature intime, *immanente*, les idées qui en sont la base.

En définitive, il n'y a dans Bacon rien de grand, de profond, de spéculatif : il ne sut pas véritablement généraliser.

Il y a loin du chancelier d'Angleterre au cordonnier de Gœrlitz, *Jacob Bœhme*; mais les Allemands n'ont pas à rougir de lui. Jacob Bœhme ne mérite ni les mépris d'autrefois, ni les grands honneurs dont il a été récemment l'objet. C'est le premier philosophe vraiment allemand, car avant lui déjà le mysticisme s'appelait *philosophia teutonica*. Il sentait profondément la vérité; mais il ne la possédait pas sous sa véritable forme : c'est un barbare pour la méthode. Sa pensée principale est vraie et profonde, mais mal exprimée. Il place la vie et le mouvement de l'être absolu dans l'âme; il porte en lui-même ce qui se passe dans le ciel et sur la terre. Il travaille à tout concevoir dans une unité absolue, dans l'unité divine, à y comprendre réunis Dieu et Satan, le bien et le

mal, la réalité et ses négations, toutes les différences en un mot et toutes les oppositions. C'est là, dit Hegel, le grand problème de notre temps[1]. La foi reconnaît en Dieu l'être absolu; mais qu'est-ce qu'un être absolu qui n'est pas toute réalité, tout ce qui est, y compris le mal? Cette unité manque à la foi; c'est à la philosophie de la comprendre, et c'est à cela que tend Bœhme. Sa pensée principale, dans son interprétation de la nature, est de voir partout la divine *trinité*, sa manifestation, son évolution, son expression. Tout ce qui est, est cette trinité, et cette trinité est tout. Elle est à la fois la vie universelle et la substance absolue. L'univers, c'est la vie divine. De l'être unique de Dieu, de Dieu le *père*, qui est l'unité de toutes les forces et de toutes les qualités réunies, procède éternellement le *fils*, qui est la lumière par laquelle ces forces éclatent; l'*esprit* est l'unité interne de cette lumière et de la substance des forces. Bœhme, ajoute Hegel[2], sentait profondément le besoin de la spéculation; et ce qu'il y a surtout de grand, de profond chez lui, c'est que de Dieu le père il fait sortir éternellement le fils, comme sa lumière, sa manifestation, et qu'il a reconnu dans l'être absolu un principe *séparateur*, un principe de départ et d'évolution, par lequel seul sont devenues possibles la création et la connaissance, et qui a produit un antagonisme (*sic et non*, le oui et le non), condition de toute vie, de tout mouvement, de toute existence.

C'est du reste avec Descartes que commence véritablement la philosophie moderne; c'est lui qui le premier fit valoir l'autorité souveraine de la pensée, principe qui suppose que la pensée est elle-même l'âme du monde et l'essence des individus : c'est le rétablissement de la philosophie depuis le Néoplatonisme. La pensée devient elle-même le principe, et elle n'est plus un simple instrument comme au moyen âge.

[1] *Hegel*, Œuvres, t. XV, p. 302.

[2] Même vol., p. 327.

Mais dans les premiers temps de cette restauration, la pensée ne cherche pas à reproduire l'univers par elle-même, elle a pour contenu l'expérience. Elle est ce que Hegel appelle *pensée logique* ou d'*entendement* (*das verständige Denken*).

D'une part on cultive la métaphysique ou la pensée abstraite comme telle, et de l'autre les sciences particulières ou le contenu de la pensée tiré de l'expérience. Bientôt, il est vrai, il surgit une opposition entre le *rationalisme*, qui veut que la pensée se détermine par elle-même, *à priori*, et l'*empirisme*, qui ne reconnaît d'autre autorité, quant à la matière des idées, que l'observation; mais cette opposition n'est que très-secondaire, parce que le rationalisme lui-même tire son contenu de l'expérience.

Il y a d'abord le *règne de la métaphysique*, qui a pour chefs principaux Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz. Vient ensuite le temps du *scepticisme* et de la *critique*, dirigés à la fois contre la métaphysique et contre les généralités de l'expérience, avec la prétention de déduire les formes de celle-ci de la faculté de connaître (Hume et Kant).

Hegel forme trois groupes des philosophes de cette période, qui, selon lui, furent surtout métaphysiciens, les uns plus *rationalistes*, les autres plus *empiriques*.

I. *Descartes, Spinoza, Malebranche.*

On ne saurait se faire une idée trop grande de l'influence de Descartes sur son siècle et les temps modernes. En disant qu'il faut douter de tout, il voulait dire qu'il faut se donner de tout une conviction raisonnée. Ce doute n'a d'autre but que de renoncer à toute supposition, à toute opinion préconçue, à toute autorité. L'esprit de la philosophie cartésienne est le *savoir*, l'unité de la pensée et de l'être. D'abord point de suppositions, principe grand et essentiel : il faut aspirer à l'évidence, à la certitude. Or, ce qu'il y a de seul immédiatement certain, c'est la *pensée*; la pensée est le seul fait intime qui implique nécessairement l'existence du moi.

Descartes pose, comme Fichte, le moi pensant comme la base de tout savoir. L'être diffère de la pensée, mais il en est inséparable, identique quant à l'existence.

Cette certitude est le commencement de la connaissance; mais ce premier savoir n'est pas encore la vérité; il est vide encore de tout contenu. Descartes admet l'identité de la pensée et de l'être, mais sans la prouver. Toujours a-t-il le mérite de l'avoir reproduite le premier. Il fait dépendre la réalité des autres idées qui sont dans la conscience, de l'existence de Dieu. L'objectivité de la pensée est ainsi mise en Dieu, est Dieu lui-même[1].

Telle est donc l'idée fondamentale de la métaphysique de Descartes : partir de la certitude de soi-même pour arriver à la vérité, et reconnaître l'essence dans la notion de la pensée, puis trouver la vérité en Dieu. Dieu est la cause de l'univers, et la conservation du monde est une création continue : c'est là une pensée juste, mais mal déduite. Le mot *inné* est une expression impropre et grossière pour désigner les vérités éternelles et nécessaires : il faut dire qu'elles sont fondées dans l'essence même de l'esprit. La définition que Descartes donne de la substance est vraie : c'est l'unité de la réalité et de l'idée. Les autres choses ne peuvent exister que par le concours ou l'assistance de la substance proprement dite ou de Dieu. C'est Dieu qui unit ensemble la notion et l'être : il est le lien de toutes les substances finies.

La philosophie de la nature de Descartes est purement mécanique; mais la matière et le mouvement ne suffisent pas pour expliquer l'organisme et la vie. Dans toute cette philosophie, ainsi que dans celles qui suivent, ce qui prédomine, c'est l'expérience réfléchie ou raisonnée. Il était réservé à Fichte d'introduire la connaissance spéculative, qui consiste à tout déduire de la notion, des idées : aussi, jusqu'à lui, la science philosophique ne se distinguait-elle pas nettement

[1] Même vol., p. 346.

de la connaissance scientifique en général. La métaphysique de Descartes est mêlée de raisonnements tout empiriques, fondés sur des faits, des phénomènes, et toutes les sciences sont comprises chez lui sous le nom de philosophie.

Sa philosophie de l'esprit aussi est en partie seulement métaphysique, en partie empirique. Tout est chez lui plus naïf que spéculatif[1]. Il a prouvé la liberté par la pensée, et si cette liberté semble peu conciliable avec la prescience divine, il s'en rapporte entièrement à la conscience, pour laquelle elle est un fait indubitable.

La philosophie de Descartes est souvent peu spéculative et peu conséquente avec elle-même. SPINOZA, qui s'y rattache immédiatement, la poussa jusqu'à ses dernières conséquences. Le spinozisme est, au jugement de Hegel, le cartésianisme développé, perfectionné. Spinoza détruisit le dualisme qui existe dans le système de Descartes; cette unité profonde de sa philosophie, selon laquelle le fini et l'infini sont identiques en Dieu, leur substance commune, est un écho de l'Orient.

Le système de Spinoza est très-simple, et en général facile à saisir. Sa méthode seule en rend l'intelligence difficile[2]. La philosophie de Spinoza est la philosophie de Descartes rendue objective, sous la forme de la vérité absolue. La pensée fondamentale de son idéalisme est celle-ci : Ce qui est vrai, c'est uniquement la substance, une et absolue, dont les attributs sont la pensée ou l'esprit, et l'étendue ou la nature; cette unité absolue est seule la réalité; elle est Dieu.

C'est à tort que le système de Spinoza a été accusé d'athéisme : Dieu est tout pour lui, et la nature n'est qu'un mode de la substance divine. Il y a, dit Hegel, trois manières de concevoir le rapport du fini à l'infini. 1° Ou le fini est quelque chose par lui-même, il est la substance, et Dieu n'est

[1] Même vol., p. 364.
[2] Même vol., p. 371.

pas : athéisme ; 2° ou Dieu seul est, le fini est sans réalité ; il n'est que phénomène, apparence ; 3° ou bien Dieu est, et le fini est aussi : ils coexistent : c'est l'opinion vulgaire, qui ne saurait satisfaire la raison. La raison veut comprendre l'unité du fini et de l'infini, sans toutefois que leur différence soit détruite ; elle éprouve le besoin d'en concevoir l'unité de telle manière que la différence procède éternellement de la substance, sans jamais se fixer en un dualisme réel. Spinoza n'admet pas ce dualisme, et il est en cela d'accord avec la religion bien comprise. Son système est plutôt *acosmisme* qu'athéisme, négation du monde plutôt que négation de Dieu. Le monde, selon lui, n'a rien de substantiel ; il n'est qu'un mode de la substance divine. Loin d'être athée, Spinoza est *trop plein de Dieu*. Mais, dit-on, si Dieu est l'identité de l'esprit et de la nature, la nature est divine, l'individu humain est Dieu. Sans doute, répond Hegel ; seulement ceux qui font cette objection oublient que par la même raison les individus ne sont rien comme tels, ou plutôt ils ne peuvent se consoler de n'être rien. S'ils dénigrent Spinoza, ce n'est pas tant la cause de Dieu qui les intéresse, que celle du monde fini, leur propre cause[1].

La venue de Spinoza est l'événement capital dans l'histoire de la pensée moderne ; sans spinozisme, il n'y a pas de vraie philosophie[2]. Ce qui manque à ce système, c'est le principe de la subjectivité, de l'individualité, de la personnalité, et le principe de l'*individuation* de Leibnitz a dû venir compléter la philosophie de Spinoza. Celui-ci, en disant avec raison que *toute détermination est négation*, ne voyait qu'un côté de la négation, et ne comprenait pas que la négation de la négation devient affirmation. Dieu seul est positif, affirmation absolue, en tant qu'il est sans forme, ou la forme absolue : de là le panthéisme absolu ou le monothéisme de Spinoza.

[1] Même vol., p. 373.
[2] Là même, p. 374.

Sa substance absolue est l'*être un* des Éléates; c'est la manière de voir orientale que Spinoza a le premier exprimée en Occident. Le point de vue spinoziste est le commencement de toute philosophie; il faut avoir passé par le spinozisme pour devenir philosophe; *il faut*, dit expressément Hegel, *que l'âme se soit baignée dans l'éther pur de la substance unique*, qui a absorbé tout ce qu'on avait tenu pour vrai. Tout philosophe doit être arrivé par la pensée à la négation de tout ce qui est fini, particulier, individuel : c'est à ce prix qu'est la liberté de l'esprit.

L'idée de Spinoza doit donc être admise comme véritable; la substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore toute la vérité; il faut la concevoir comme active en soi, comme vivante, la déterminer comme sujet. Dieu n'est pas esprit dans le spinozisme, parce qu'il n'est pas trinité. Toutes les différences et toutes les déterminations des choses et de la conscience s'y perdent et s'y confondent; tout est absorbé, englouti par elle comme dans un abîme, et rien n'en sort. Spinoza, en un mot, se borne à tout ramener à la substance absolue. Il a de plus le tort d'appliquer à la philosophie la méthode géométrique, qui ne convient qu'aux *sciences de l'entendement*, et non à la spéculation : ce défaut est capital.

Sa définition de la *cause de soi* (*causa sui*) est d'une haute importance : c'est ce qui existe nécessairement. C'est la cause infinie qui ne peut produire qu'elle-même, qui est identique avec son effet : c'est là un des grands principes de toute spéculation. Il en est de même de la manière dont il définit les *attributs*, qui sont ce que l'entendement connaît de la substance comme en étant l'essence.

En général, les définitions de Spinoza, vraies en soi, ont le défaut de n'être pas déduites. Ainsi, par exemple, il ne montre pas comment la substance arrive à avoir des attributs, comment elle se développe.

Selon Spinoza, Dieu n'est pas identique avec la nature; il

est l'identité de la pensée et de la nature, d'où il résulte que Dieu seul est, et que le monde n'est rien en soi.

Il n'y a pas, selon Hegel, de morale plus pure, plus sublime que celle de Spinoza, qui fait consister la moralité dans la seule connaissance de Dieu, ainsi qu'il place la félicité et la liberté dans un constant amour de Dieu[1]. C'est à lui que l'homme doit tout rapporter; il doit tout considérer *sub specie æterni*, comme nécessaire, car la nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu.

Toutefois le Dieu de Spinoza n'est pas le vrai Dieu, car Dieu est esprit; mais si c'est là de l'athéisme, il faut aussi appeler ainsi la manière de voir de beaucoup de théologiens, qui n'ont de Dieu qu'une idée imparfaite, et qui attribuent de la réalité aux choses finies : ce dernier athéisme est même, aux yeux de Hegel, pire que celui de Spinoza[2]. C'est à tort qu'on accuse sa philosophie d'être anti-morale, parce qu'elle n'admet qu'une seule véritable substance, et qu'elle fait consister la liberté de l'homme à tout rapporter à cette substance. Son tort, c'est de ne pas concevoir Dieu comme esprit, et de nier ainsi en même temps la personnalité humaine, tandis que dans le christianisme chaque individu est appelé à la félicité.

Malebranche développa le cartésianisme sous une autre forme; sa philosophie est un spinozisme dévot, théologique, et c'est pour cela qu'elle rencontra moins d'opposition. Ce qu'il y a chez lui de plus remarquable, c'est sa théorie de l'origine de la connaissance. Lui aussi voit en Dieu l'unité des choses et de la pensée : Dieu est le milieu des esprits, comme l'espace est le milieu des corps. La philosophie de Malebranche est un spinozisme déguisé. Selon elle aussi Dieu est la substance universelle, et tout ce qui existe n'en est que la détermination, la particularisation. Sa morale est la même au fond que celle de Spinoza.

[1] Même vol., p. 403-404.
[2] Même vol., p. 409.

II. *Locke, Grotius, Hobbès, Cudworth, Pufendorf, Newton.*

La philosophie de *Locke*, née du besoin de reconnaître dans la réalité objective une des faces de l'absolu, d'y voir l'absolu lui-même, est un mouvement nécessaire dans le développement de l'esprit; mais en tant qu'elle est présentée avec la prétention de faire naître le vrai de l'expérience, de la perception sensible, elle est, selon Hegel, ce qu'il y a de plus trivial, de plus vulgaire. C'est de la psychologie, et son objet est de décrire de quelle manière la pensée perçoit et élabore les données sensibles. Locke cherche à déduire les notions générales de la seule observation, et à s'élever par elle à Dieu. Il ne s'occupe nullement de la vérité absolue, de ce qui est vrai en soi, mais seulement de l'origine des idées dans le moi; il en suppose immédiatement la vérité, et considère la réalité comme pouvant être quelque chose hors du moi. Le moi et les choses sont admis d'avance comme réels, et il s'agit uniquement de savoir comment le sujet vient à connaître les objets. On se livre à cette époque à de grandes discussions sur l'origine des idées générales. Locke les fait naître de l'expérience, Malebranche les voit en Dieu, Kant les fait venir de l'entendement; mais, dit Hegel, c'est la vérité de leur contenu qu'il faut examiner, c'est là l'essentiel[1].

La philosophie de Locke, ajoute-t-il, est encore, généralement parlant, la philosophie des Anglais et des Français, et dans un certain sens, celle même des Allemands : c'est un empirisme métaphysique. La réfutation des idées innées par Locke suppose que l'on entend par là des idées données toutes faites dans la conscience, tandis qu'on peut entendre par cette expression des produits du développement naturel de la raison. Tout commence par l'expérience; ce que je suis et ce que je possède, je ne le sais que par elle; mais suffira-

[1] Même vol., p. 421.

t-il de constater ce fait psychologique? Ne faut-il pas demander après cela si ce qui est en moi, n'importe d'où il vient, est vrai?

La pensée n'est plus pour Locke l'essence de l'homme, mais seulement une de ses facultés, de ses manières d'être. Il s'en tient uniquement aux apparences, aux phénomènes, et il néglige ainsi ce qui est vraiment le but de la philosophie, ce qui en fait l'intérêt. Cependant par la distinction qu'il admet avec Descartes entre les qualités *primaires*, qui appartiennent aux choses en soi, et les qualités *secondaires* des objets, lesquelles dépendent des organes, il reconnaît une différence entre ce que les choses sont en soi et ce qu'elles sont pour nous, en tant qu'elles sont senties; mais il ne voit la vérité que sous cette dernière forme.

Sa théorie de la formation des idées générales, qu'il explique par l'activité de l'entendement élaborant les données sensibles, est aussi triviale que prolixe, et le plus souvent elle n'explique rien. La philosophie de Locke est, si l'on veut, de la métaphysique, puisqu'elle a pour objet des notions générales; mais considérer ces notions comme des abstractions tirées de perceptions concrètes, c'est une manière de voir vulgaire, qui n'a rien de philosophique.

Cette façon de philosopher prévalut généralement. *Grotius* l'appliqua au Droit. De cette manière du moins des principes raisonnables, des maximes utiles furent mis au jour et répandus. Une pareille déduction ne nous satisfait plus; mais elle avait alors son utilité.

Hobbès prétend que la *philosophie civile* ne date que de son livre *Du Citoyen*, et ses ouvrages, dit Hegel, renferment, en effet, sur la nature de la société et du gouvernement, des pensées plus saines que celles qui sont encore en partie reçues de nos jours; mais elles n'ont rien de spéculatif, de vraiment philosophique. Ses vues sont superficielles, empiriques; mais il les a étayées de raisons originales, et tirées

des besoins naturels. Il prend le mot *état naturel* dans son vrai sens, comme état animal primitif, et il a raison de dire que cet état de nature qu'ignore le droit, doit être dépouillé, qu'il en faut sortir. Il a établi du moins que l'État doit être fondé sur la nature humaine.

Cudworth[1] reproduisit les idées platoniciennes sous une forme souvent grossière, en y mêlant des conceptions chrétiennes de Dieu, des anges, qu'il regarde comme des existences distinctes. Ce qui est purement mythique dans Platon, est présenté par Cudworth comme essentiel. En donnant au *monde intellectuel* chrétien la forme de la réalité vulgaire, il n'a fait que le dégrader.

Selon *Pufendorf*, l'instinct social est le principe de l'État, et le but suprême de celui-ci est le maintien de la paix et de la sécurité publique, par la transformation des devoirs de conscience en devoirs matériels et extérieurs.

Newton appliqua la méthode de Locke aux sciences physiques. Sa devise était : *Physique, garde-toi de la métaphysique*, ce qu'on peut, selon Hegel, traduire ainsi : *Science, garde-toi de la pensée*, et les physiciens, dit-il, n'ont que trop fidèlement observé ce précepte de leur maître[2]. Mais la physique ne peut se passer de la pensée : elle lui doit ses catégories et ses lois. Tandis que Bœhme traita les choses sensibles comme des idées, Newton mania les idées comme des choses matérielles, ainsi qu'on a coutume de travailler le bois et le fer. Il faisait du reste de la métaphysique sans le savoir. Sa théorie de l'optique, loin d'être un modèle d'observation et de raisonnement, peut servir au contraire d'exemple lorsqu'on veut faire voir comment il ne faut ni observer, ni raisonner.

III. *Leibnitz et Wolf.*

La philosophie de Leibnitz forme d'une part opposition

[1] L'auteur du *Systema intellectuale hujus universi.*
[2] Œuvres, t. XV, p. 447.

avec celle de Locke, et d'autre part avec celle de Spinoza. Elle soutient l'indépendance de la pensée contre l'empirisme du premier, et le principe de l'individualité contre la substance unique du second. Elle ne se produit pas sous la forme d'un système philosophique, mais plutôt comme une hypothèse. C'est une série d'assertions plutôt qu'une suite de pensées nécessaires. Elle ressemble à un roman de métaphysique, qu'on n'apprend à estimer que lorsqu'on a compris ce que l'auteur a voulu éviter.

La philosophie de Leibnitz est idéalisme, *intellectualisme*. A la substance unique de Spinoza, elle oppose la pluralité des substances individuelles, les *monades*, formes substantielles, qui correspondent aux entéléchies d'Aristote. Ce qu'il y a, selon Hegel, de plus intéressant dans cette philosophie, c'est que chaque monade a le principe de ses déterminations en elle-même, qu'elle est intérieurement modifiée, et que néanmoins elle demeure absolument identique, ses modifications étant le produit de sa propre activité : c'est par là que Leibnitz est idéaliste.

L'activité du principe interne, par laquelle il passe d'une perception à une autre, est une *appetition* (*appetitus*) : c'est là ce qui constitue la spontanéité de la monade. Cette *intellectualité* de toutes choses, dit Hegel[1], est une grande pensée de Leibnitz; mais il n'a pas su la développer; il n'a pas su ramener à l'unité cette infinie multiplicité de monades. Vainement a-t-il recours à la monade divine et à l'harmonie préétablie; il n'a pu obtenir par ce moyen qu'une unité forcée, inexpliquée. Il ne montre pas comment les monades finies sont issues de la monade infinie et absolue.

En général, la métaphysique de Leibnitz est un système artificiel fondé sur la catégorie bornée de la pluralité absolue; ce qu'il y a de plus remarquable dans ce système, ce sont les

[1] Même vol., p.460-470.

propositions fondamentales, le principe de l'*individualité* et celui des *indiscernables*.

Wolf réduisit le savoir en général en un tout systématique; mais bien qu'il fondât son système sur les principes de la philosophie de Leibnitz, il trouva moyen d'en effacer tout ce qu'elle avait de vraiment spéculatif. Il eut toutefois le mérite d'achever de bannir de l'Allemagne intellectuelle la philosophie scolastique, et de faire de la philosophie une science générale, une chose nationale. Il part de ce qui est donné dans la conscience vulgaire; pour faire de ses doctrines une philosophie toute *populaire*, il suffit de les dépouiller de leurs formes systématiques.

Les travaux philosophiques qui forment le passage de cette *métaphysique de l'entendement*, principalement représentée par Descartes, Spinoza, Locke et Leibnitz, à la nouvelle philosophie allemande, inaugurée par Kant, sont compris par Hegel sous la dénomination de *période de transition* : c'est ce qu'on appelle plus spécialement la philosophie du dix-huitième siècle. Elle comprend l'*idéalisme de Berkeley* avec le *scepticisme de Hume*, la philosophie *écossaise*, la philosophie *française*.

1. L'*idéalisme* et le *scepticisme*.

Le scepticisme, en général, est le retour à la conscience individuelle, sans la foi en la vérité de son contenu. Mais, comme dans le monde moderne la substantialité absolue, l'unité de la réalité en soi et de la conscience, est la base de toute philosophie, le scepticisme affecte la forme de l'idéalisme, qui consiste à regarder la conscience de soi ou la certitude de soi-même, comme la seule réalité, la seule vérité. L'idéalisme le plus commun est celui qui ne s'avance que jusqu'à dire : « Tous les objets ne sont autre chose que nos représentations mêmes. » Cet idéalisme subjectif, nous le rencontrons d'abord chez Berkeley, et sous une autre forme chez Hume.

L'idéalisme de *Berkeley* repose sur cette pensée originale : l'être de tout ce que nous appelons une chose en est la perception, ou l'être d'une chose consiste à être perçu. Ainsi se trouve détruite toute réalité extérieure. Du reste, rien n'est changé ; il n'y a pas progrès. Pour résoudre la difficulté que présente la relation de la matière et de l'esprit, considérés comme essentiellement différents, et comme ne pouvant communiquer ensemble, Berkeley, à l'exemple de Malebranche, de Leibnitz, a recours à l'intervention de Dieu.

Le scepticisme de *Hume* est plus remarquable comme fait historique qu'en lui-même. Il porte immédiatement sur la philosophie de Locke et sur l'idéalisme de Berkeley. Il s'applique à démontrer que les caractères de la nécessité rationnelle et de l'universalité ne sont point donnés dans l'expérience, et qu'il n'y a point de métaphysique. Il est impossible, dit Hegel, de descendre plus bas comme penseur, qu'en faisant de l'habitude et de l'imagination la source des notions les plus générales et les plus élevées. Mais par là même Hume a ébranlé l'autorité de l'expérience, et détruit l'objectivité des déterminations de la pensée.

2. *Philosophie écossaise.*

Hegel fait peu de cas de cette philosophie, et lui accorde peu de place. Elle oppose à Hume la conscience comme une autorité interne et indépendante en matière de religion et de morale ; mais en même temps elle regarde l'expérience comme nécessaire pour féconder la conscience : elle est ainsi tout à la fois opposée au sensualisme et à la métaphysique de l'entendement. Elle érige en principe le sens commun, le sentiment moral, les instincts, et renonce à toute spéculation proprement dite. C'est une philosophie populaire, qui a du moins cela de juste, qu'elle place dans la conscience de l'homme la source de la vérité qui l'intéresse. Les Écossais étaient à la recherche d'un savoir *à priori*, puisé au fond de l'esprit, mais sans la rechercher par la voie de la spéculation.

3. *Philosophie française.*

La philosophie française est plus animée, plus spirituelle que la philosophie écossaise, ou, pour mieux dire, elle est l'esprit lui-même (*das Geistreiche selbst*); elle est la *notion absolue* qui se tourne contre tout le domaine des opinions reçues et des pensées arrêtées, et qui, en détruisant tout ce qui est établi, se donne la conscience de la liberté pure. Cette activité idéaliste a pour principe la certitude que tout ce qui est, tout ce qui a une valeur en soi, est l'essence de la conscience de soi; que ni les notions du bien et du mal, de puissance et de richesse, ni les idées fixées par la foi n'ont une vérité indépendante de la conscience. Toutes les formes, la réalité extérieure du monde physique ainsi que la réalité distincte d'un monde intelligible, viennent se perdre et se résoudre dans l'esprit ayant conscience de lui-même[1].

Dans ce qu'on appelle la *philosophie française* du dix-huitième siècle, et ce qui, à cette même époque, s'éleva en Allemagne sous le nom de *règne des lumières* (*Aufklärung*), Hegel distingue le côté *négatif*, le côté *positif*, et le côté *philosophique* ou métaphysique.

Dans sa tendance négative, la philosophie française était dirigée contre tout l'ordre de choses existant, contre l'Église, l'État, le droit, l'art, les mœurs, tels qu'ils étaient alors. Mais, s'écria Hegel, quelle religion, quels gouvernements et quelles mœurs! Il applaudit au courage avec lequel ces philosophes revendiquèrent pour l'esprit humain le droit de la connaissance subjective, tout en qualifiant l'ardeur qu'ils apportèrent à cette œuvre de *fanatisme de la pensée abstraite*[2]. La révolution, dit-il, ne fut pas amenée nécessairement par cette philosophie négative; les vraies causes en furent la résistance obstinée des préjugés et des intérêts consacrés, l'orgueil et l'irréflexion de ses adversaires.

[1] Même vol., p. 506-507.
[2] Même vol., p. 517.

Pour ce qui est du contenu *positif* de cette philosophie, il est peu satisfaisant : c'est un appel aux sentiments naturels, à la raison en général, au sens commun. On reconnaissait que la destination de l'homme est indiquée dans la nature de l'esprit ; mais cette nature, on prétendait la déterminer par la seule observation, par l'étude des instincts, des sentiments naturels.

L'athéisme et le matérialisme sont les premières conséquences nécessaires de cette prétention de la consciénce individuelle de n'admettre que ce qu'elle peut comprendre. Dans ce mouvement tout négatif d'abord de la pensée souveraine, tout contenu positif et toute différence s'évanouissent ; il ne reste dans l'intelligence qu'un être vide et tout abstrait, la pensée pure, l'*Être suprême,* et comme objet, en dehors de la conscience, que la *matière*. L'esprit ne se reconnaît plus comme tel, ni dans la conscience ni au delà ; il rejette comme imposées toutes les déterminations qui constituent Dieu et l'âme immatérielle : il ne reste que l'être présent, réel, la matière ou la nature extérieure et l'âme matérielle, avec leurs rapports.

Le *système de la nature* du baron d'Holbach, dit Hegel, n'est pas un livre français, car il est ennuyeux ; les pensées qu'il renferme sont superficielles : c'est du *naturalisme* pur, de l'athéisme.

Le livre *De la nature,* par Robinet, est plus dangereux et plus solide. Il admet un Dieu, mais un Dieu inconnu, qui a produit l'univers. Du reste, la nature est pour lui un tout organique, plein d'harmonie ; tout y est l'effet unique d'une cause unique : fatalisme. L'équilibre du bien et du mal dans le monde en fait la beauté. Le bien est en dernière analyse jouissance, satisfaction ; et toute satisfaction suppose un besoin, une douleur. Cette pensée de Robinet, dit Hegel, est conforme à l'expérience, et semble reposer sur le sentiment de cette vérité que toute activité a pour principe une opposition, une contradiction.

Les plus illustres de ces philosophes, tels que *Montesquieu*, *Rousseau*, opposèrent au matérialisme l'autorité du sentiment, de la conscience, et combattirent avec enthousiasme pour la cause de la raison, de l'humanité, de la liberté. Rousseau, surtout, proclama la liberté l'essence de l'homme. Les principes qu'il expose sont justes; mais il n'a pas su les préserver de toute équivoque, de tout malentendu. L'homme est libre, et sa nature substantielle est la liberté; mais la liberté naturelle n'est point la vraie liberté : celle-ci ne peut être constituée, réalisée que dans l'État. L'expression de *volonté générale* ne doit pas être prise, comme l'entend Rousseau, dans le sens de la somme des volontés individuelles, ou de volonté de la majorité; la volonté générale, selon Hegel, est la volonté raisonnable, et la souveraineté ne réside pas dans le nombre, mais dans la raison. Là où une majorité impose sa loi à la minorité, il n'y a pas de liberté[1]. La liberté, c'est la pensée, et celui qui, méprisant la pensée, parle de liberté, ne sait pas ce qu'il dit. La volonté n'est libre que par l'intelligence.

Le principe de la liberté s'est fait jour, et en donnant à l'homme une forme infinie, il lui a donné la conscience qu'il est infini lui-même. Ce principe prépare l'avénement de la philosophie de Kant, dont il est le fondement.

Hume et Rousseau sont les deux points de départ de la philosophie allemande moderne. La philosophie, en général, est maintenant arrivée à ce moment de son développement où l'unité de la pensée et de l'être, l'unité des différences, est devenue un fait de la conscience, où la raison est reconnue pour le *un et le tout*. Mais plus la raison humaine a fait de progrès dans l'intelligence d'elle-même, plus elle s'est éloignée de Dieu; il s'agit désormais de la ramener à lui[2].

[1] Même vol., p. 528.
[2] Même vol., p. 533-534.

CHAPITRE IX.

SUITE ET FIN DES LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

Deux peuples surtout ont pris une grande part à ce mouvement historique qui s'appelle la *révolution*, savoir les Français et les Allemands. Tandis que ceux-là en réalisaient le principe par leurs actions, ceux-ci l'exprimaient par la pensée.

La philosophie avait pour objet maintenant de comprendre l'unité de la pensée et de l'être, unité qui est l'idée fondamentale de toute philosophie.

Kant ne traita cette question qu'au point de vue de la forme, et n'arriva à d'autre résultat que de reconnaître abstractivement le caractère absolu de la raison dans la conscience de soi Du reste, sa philosophie, toute critique et négative, s'en rapporte pour la vérité positive aux faits de la conscience, au sentiment. Elle eut pour conséquence la philosophie de *Fichte,* qui conçut l'essence de la conscience de soi comme *moi concret;* mais elle ne réussit pas à aller au delà de la forme subjective de l'absolu. La philosophie de *Schelling* part de cette forme; mais elle ne tarde pas à la vaincre et à s'élever à l'*idée de l'absolu,* comme le vrai *en soi et pour soi.*

Il n'y a pas, selon Hegel, d'autre philosophie allemande que celles de Kant, de Fichte, de Schelling[1]; cependant il ne dédaigne pas de tenir compte de celle de Jacobi.

La philosophie de Jacobi, tout en partant d'autres principes, et en suivant une autre méthode que celle de Kant, est d'accord avec elle dans ses principaux résultats. Jacobi déclare impossible la connaissance philosophique de l'absolu et de l'infini. Selon lui, toute philosophie démonstrative con-

[1] *Hegel*, Œuvres, t. XV, p. 611.

duit inévitablement au spinozisme, au fatalisme, à l'athéisme ; prétendre démontrer Dieu, c'est le présenter comme dérivé de quelque chose de supérieur, d'antérieur à lui ; comprendre, démontrer, c'est déduire, c'est remonter à un principe plus élevé. La démonstration ne peut donc, selon Jacobi, arriver jusqu'à l'absolu, ne peut ni le démontrer ni le comprendre. L'absolu démontré, compris, cesserait d'être l'absolu : il est indémontrable, incompréhensible. On ne peut que le proclamer, le reconnaître, comme un fait : il est parce qu'il est. Il ne peut être que l'objet de la connaissance immédiate : c'est ce que Jacobi appelle *foi*, savoir immédiat, un savoir fondé sur la conscience, sur le sentiment.

Cette manière de voir, dit Hegel, est un grand succès ; en l'adoptant on se croyait philosophe, et les disciples de Jacobi parlèrent de la raison, de la philosophie, comme les aveugles jugent des couleurs[1].

D'une part, Jacobi entend par *raison* la connaissance médiate, et de l'autre l'intuition intellectuelle ou le savoir immédiat lui-même. Il est vrai de dire que la raison est le savoir et la manifestation de la vérité absolue, tandis que l'*entendement* (*der Verstand*) est l'organe et le dépôt de la connaissance du fini. Mais c'est à tort qu'ensuite on comprend sous le nom de foi ou de savoir immédiat tout autre contenu, tous les faits, les plus vulgaires existences. La nature se *révèle* par les sens, comme Dieu se révèle dans la conscience : tout cela est savoir immédiat. Jacobi oppose la foi à la pensée ; mais la pensée est tout aussi immédiate que la foi, et son objet est l'absolu. Il s'agit seulement de les mettre d'intelligence, et de faire en sorte qu'elles se retrouvent mutuellement l'une dans l'autre. Ce qu'on appelle le savoir immédiat, est le savoir naturel, et il n'est pas aussi immédiat qu'on le dit. Si l'homme est parvenu à savoir Dieu, le Dieu de Jacobi, cette connaissance est le produit d'une longue culture, le

[1] Même vol., p. 544.

résultat de l'enseignement, de l'éducation. Comment n'a-t-il pas compris que le général n'est pas donné dans le savoir immédiat, mais qu'il est le fruit de la réflexion? Ce n'est que grâce à une absence complète de critique et de logique que l'on a pu opposer le savoir immédiat, le savoir immédiatement donné dans la nature raisonnable comme par une révélation intime, à la connaissance médiate, au savoir discursif, tout savoir étant médiat au fond, un produit de la pensée, de la réflexion; car un savoir qui ne détermine rien, qui s'arrête au sentiment, n'est pas un véritable savoir.

Ce qu'il y a de vrai dans cette philosophie, selon Hegel, (car, dit-il, toute philosophie a sa vérité), lorsqu'elle déclare que l'esprit sait Dieu immédiatement, c'est qu'elle reconnaît par là implicitement la liberté de l'esprit, qui est la source de la connaissance de Dieu, de toute connaissance. Mais ce savoir ne devient réel qu'autant qu'il est délivré de ce qu'il y a de subjectif, et il ne devient réellement objectif que par la pensée.

Le côté vrai de la philosophie de KANT, selon Hegel, est que la pensée y est saisie comme concrète en soi, comme se déterminant elle-même. Par là est reconnue la liberté de l'esprit; mais la philosophie de Kant est restée à l'état d'idéalisme subjectif. Elle mit fin à l'ancienne métaphysique, comme dogmatisme objectif; mais elle la traduisit en un dogmatisme subjectif, et, renonçant à la question de savoir ce qui est vrai en soi, elle laissa subsister dans la conscience toutes les anciennes catégories finies. Le sens général de la philosophie de Kant est que des déterminations comme celles de l'universalité et de la nécessité n'appartiennent pas au domaine de l'expérience, qu'elles ont par conséquent une autre source, et que cette source est le sujet, le moi, la conscience de soi.

Tout en reproduisant ses objections ordinaires contre la philosophie *critique*, en tant qu'elle prétend soumettre à l'exa-

men nos moyens de connaître et douter de l'autorité absolue de la raison, Hegel accorde cependant que cet examen de la connaissance fut un grand progrès. La *critique* s'attaque d'une part à l'empirime dans la théorie, et de l'autre à l'eudémonisme en morale. Ce qu'il y a de grand dans cette philosophie, ajoute Hegel, c'est que Kant a compris que la pensée est concrète en soi, qu'elle a un contenu à elle, qu'elle renferme des jugements synthétiques *à priori;* mais la manière dont il a appliqué cette idée est on ne peut plus vulgaire, plus grossière, et n'a rien de scientifique[1]. En général, le langage de Hegel est peu respectueux envers Kant, et sa critique va souvent jusqu'au mépris, nous allions dire jusqu'à l'ingratitude. En revanche, il lui fait parfois un mérite de choses auxquelles son illustre devancier n'attachait lui-même qu'une médiocre importance, ou auxquelles même il ne songea jamais. C'est ainsi qu'à propos de la table des catégories, il le loue fort pour y avoir suivi le principe de la *trichotomie* ou de la *triplicité*, qui, dit-il, est l'antique forme des Pythagoriciens, du Néoplatonisme et de la religion chrétienne: c'est par une sorte d'instinct spéculatif que Kant a dit que la première catégorie est *positive* (thèse), la seconde *négative* (antithèse), et la troisième la synthèse des deux premières. Mais il le blâme d'avoir déduit les catégories de la logique vulgaire, de n'en avoir pas reconnu l'absolue nécessité. Kant, dit Hegel, ne songe pas à poser l'unité et à en faire sortir les différences[2]. Il trouve que la manière dont Kant conçoit la possibilité de l'application des catégories aux phénomènes, est une des plus belles parties de sa philosophie; mais il lui fait un reproche d'avoir laissé subsister comme essentiellement distinctes la sensibilité et la pensée, de n'en avoir pas su comprendre l'unité.

A l'occasion de la réfutation de l'idéalisme matériel par

[1] Même vol., p. 558.
[2] Même vol., p. 568.

Kant, Hegel s'exprime ainsi[1] : « L'idéalisme pris en ce sens qu'en dehors de la conscience individuelle, en tant qu'individuelle, il n'y a rien, et la doctrine contraire, selon laquelle il y a des choses réelles hors de la conscience, sont également erronés. Ni la conscience empirique ni les choses empiriques ne sont réelles en soi. Le moi de Kant n'est pas arrivé à une parfaite connaissance de soi; il est demeuré à l'état de conscience individuelle et comme telle opposée à la conscience générale. »

Hegel relève comme très-importante la doctrine de Kant relative à la cause des *antinomies*, des contradictions où la raison s'engage en voulant déterminer l'infini à l'aide des catégories; mais il lui reproche de n'avoir pas su s'élever à l'unité du fini et de l'infini, du conditionné et de l'absolu, et il s'emporte jusqu'à l'injure lorsqu'il arrive à la distinction établie par Kant entre l'essence réelle de l'âme et la connaissance qu'elle en acquiert par la pensée, distinction abominable! s'écrie-t-il; car la pensée n'est-elle pas ce qui est en soi[2]? « Quoi, ajouta-t-il, vous ne croirez pas au moi comme substance, parce que vous ne le percevez pas comme telle, parce que vous ne pouvez le toucher de vos mains, le sentir de vos sens? Kant n'a jamais connu d'autre réalité que la réalité sensible. » Cette dernière accusation est sans fondement, et quant au reste Hegel pouvait avoir raison en de meilleurs termes.

Kant, continue Hegel, admet quatre *antinomies;* c'est trop peu; car il y en a partout. Il est facile de faire voir une contradiction en toute notion; la notion étant concrète et non une détermination simple, renferme des déterminations différentes et par-là même opposées. La nécessité de ces contradictions reconnue par Kant, est un des côtés intéres-

[1] Même vol., p. 571.
[2] Même vol., p. 578.

sants de sa philosophie ; mais il n'en a pas compris la portée[1]. La solution qu'il en donne n'en est pas une ; la vraie solution consiste à dire que les catégories n'ont pas de réalité, non plus que l'inconditionné rationnel ; que la vraie réalité consiste dans leur unité concrète.

Hegel reproche à la philosophie de la nature de Kant d'être trop vide, et d'employer de certains concepts sans les déduire ; mais il lui fait un grand mérite d'avoir montré que la physique, sans autre examen, fait usage de déterminations intellectuelles, qui sont le fondement essentiel de ses objets, de construire la matière de forces, d'activités internes, et non d'atomes, et d'avoir ainsi préparé les voies à la physique dynamique. Il le loue aussi d'avoir, dans le traité *De la Religion*, en opposition avec les prétendues lumières du siècle, rappelé que les dogmes positifs reposent sur des idées rationnelles.

Hegel se montre plus satisfait de la *Critique de la raison pratique;* mais seulement quant à son principe général. Là du moins la raison est souveraine. C'est dans la liberté que l'homme a la conscience absolue de lui-même. C'est un grand progrès que d'avoir posé en principe que la liberté est l'essence de l'homme, la loi de la conscience, et que nulle autorité ne doit prévaloir contre elle ; qu'il y a dans l'homme quelque chose de constant, d'immuable ; que ce qui est contraire à cette liberté ne saurait l'obliger. Mais le défaut du principe de Kant est de demeurer formel, d'être sans contenu réel. Du reste, la raison pratique de Kant n'arrive pas plus à l'unité que la raison théorique. « Il coûte à l'homme de croire à la réalité de la raison, et cependant il n'y a de réalité qu'elle : elle est puissance absolue[2]. »

Passant à la *Critique du jugement,* Hegel déclare que la définition donnée par Kant de la nature du *beau,* dans l'in-

[1] Même vol., p. 580 et 581.
[2] Même vol., p. 596.

troduction à cet ouvrage, est le premier mot raisonnable qui eût été dit jusqu'alors sur la beauté. Dans le *jugement* esthétique, dit-il, nous reconnaissons l'unité immédiate du général et du particulier, car le beau est précisément cette unité immédiate.

Hegel, ainsi que M. de Schelling, applaudit fort à cette idée d'une *intelligence intuitive*, d'un *intellect archétype*, exposée au § 76 de la *Critique du jugement;* mais, ajoute-t-il, il est à regretter que Kant n'ait pas compris que cet *intellect archétype* répond précisément à l'idée qu'on doit se faire de notre entendement[1].

Le résultat général de la philosophie de Kant est, selon Hegel, que nous ne connaissons que des phénomènes, comme celui de la philosophie de Jacobi est que nous ne connaissons que les choses finies, et que tout le reste est l'objet de la foi ou d'un savoir immédiat. Ces deux résultats, dit-il[2], causèrent une grande joie parmi les hommes, la raison se croyant désormais, grâce à Dieu, dispensée de pousser plus loin ses recherches, les droits de la liberté paraissant d'ailleurs pleinement assurés; on croyait n'avoir plus besoin de descendre péniblement dans les profondeurs de la nature et de l'esprit; on pouvait se reposer maintenant et prendre du bon temps. On se réjouissait en même temps de l'autocratie qui semblait garantie à la raison subjective, et qui devait suffire à tous ses besoins. On était enfin enchanté de cette doctrine de Jacobi selon laquelle c'était même un attentat que de prétendre autrement connaître la vérité, l'infini ne pouvant être que dégradé en devenant l'objet du savoir discursif. On prenait ainsi pour le comble de la philosophie ce qui en était réellement l'absence et la négation.

La philosophie de Kant est, selon Hegel, une bonne intro-

[1] Même vol., p. 604.
[2] Même vol., p. 609.

duction dans la vraie spéculation; celle de Fichte en est le perfectionnement.

La véritable pensée de Fichte ne se trouve que dans ses premiers écrits; les leçons qu'il fit à Berlin devant un auditoire mêlé, sont une philosophie populaire, dont l'histoire n'a point à tenir compte.

Le système de Kant manquait d'unité; Fichte remédia à ce défaut, en recherchant la forme absolue de la science, forme qui consiste dans la synthèse de l'idée et de la réalité. Le *moi* seul est réel; il est parce qu'il est, et tout ce qui est n'est que dans le moi et pour le moi : ce principe vrai a été posé par Fichte; mais il n'a pas su réaliser le moi, en faire le principe de toute science et de toute réalité; le moi finit même par être opposé de nouveau à la réalité extérieure. Ce qui fait la grandeur de la philosophie de Fichte, c'est d'avoir établi que la science doit être déduite d'un premier principe absolu, et d'avoir essayé d'en faire sortir tout le contenu de la conscience, d'en construire l'univers. On a eu tort de se formaliser de cette prétention : c'est un besoin pour la philosophie de se fonder sur une idée unique; le monde est une fleur qui procède éternellement d'un germe unique[1].

Mais par là même que Fichte a cru devoir poser un premier principe du savoir seulement et non pas en même temps de toute réalité, il a dû revenir aux errements de l'ancien dogmatisme. La réalité, loin de sortir de son principe, ou tout en ayant l'air d'en sortir, lui est ensuite opposée; il n'exprime véritablement que la certitude absolue de soi, et non tout ce qui est. Or, ce n'est pas la certitude qui est l'objet de la philosophie, mais la vérité; la philosophie de Fichte est donc purement subjective.

Cependant Fichte, en commençant par poser le moi, ne procède pas historiquement comme Kant, qui a soin d'énumérer tout ce que le moi renferme et produit, sentiments,

[1] Même vol., p. 615.

catégories, *idées;* Fichte, en déduisant les diverses déterminations de la pensée, ne raconte pas, il *construit :* c'est là son grand mérite, sa supériorité sur Kant. Fichte définit la philosophie *le savoir du savoir,* et il prétend déduire ce savoir d'un même principe; mais il pose trois principes tout d'abord, et ne parvient pas à s'élever au-dessus du dualisme de Kant. L'unité, chez lui, n'est qu'un but auquel tend la raison et auquel elle n'arrive jamais. Du reste, c'est Fichte qui, depuis Aristote, a fait le premier essai raisonnable de déduire les catégories[1].

La critique que Hegel fait de la philosophie de Fichte peut se réduire aux points suivants : 1° Le *moi* y demeure à l'état de conscience réelle individuelle, opposée à la conscience universelle, absolue, à l'esprit, dont il n'est qu'un *moment.* 2° Fichte ne s'est pas élevé jusqu'à l'idée de la raison, comme unité parfaite et réelle du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi. La philosophie de Fichte ne connaît que l'esprit fini. L'unité absolue n'est qu'un but, l'objet de la foi en un ordre de choses moral. 3° Sa méthode n'est pas la méthode absolue. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne considère les choses de la nature que comme des choses purement finies, et selon le principe vulgaire des causes finales. L'homme ayant besoin de manger, il doit y avoir à sa portée quelque chose de mangeable : de là les végétaux. Les végétaux ont besoin de croître quelque part : de là la nécessité d'un sol, etc. Tout n'est ainsi considéré que par rapport à autre chose.

L'organisation que Fichte donne à l'État, est tout aussi peu satisfaisante aux yeux de Hegel, que sa déduction de la nature. Il n'a pas compris l'État dans son essence, mais uniquement comme État juridique. L'État, au lieu d'être considéré comme la substance des individus, est chez lui une puissance qui leur est opposée et qui limite la liberté de chacun.

[1] Même vol., p. 627.

Hegel s'exprime avec un mépris injuste et de mauvais goût sur les écrits populaires de Fichte, ainsi que sur les modifications qu'il apporta à sa philosophie. « Dans ses derniers ouvrages, dit-il, Fichte a parlé de foi, d'amour, d'espérance, et exposé une philosophie bonne pour des Juifs et des Juives éclairés, des conseillers d'État, des gens comme Kotzebue[1]. »

Après Fichte, il n'y a, selon Hegel, d'autre philosophie plus avancée que celle de Schelling. Tous les autres soi-disant philosophes, tels que Krug, Fries, Bouterweck, Schulze, n'ont fait que compiler les pensées des grands maîtres; ils se sont emparés de leurs principes pour les appauvrir et les dénaturer.

La philosophie de SCHELLING, partant de celle de Kant et de Fichte, s'est tout d'abord proposé pour objet la connaissance de Dieu. Elle a pour principe l'unité de la pensée et de l'être de Jacobi, qu'elle s'applique à déterminer ultérieurement. Schelling s'est formé comme philosophe devant le public; la publication successive de ses écrits est en même temps l'histoire de la marche de son esprit. Ce ne sont pas des traités sur les diverses parties de la philosophie; mais, revenant constamment sur les mêmes matières, ils marquent les divers degrés de son développement philosophique. Ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus de la forme de Fichte, et, dans ses nouvelles publications, il recommence toujours, de telle sorte qu'il n'a jamais présenté un tout complet. Il n'a pas inventé la *philosophie de la nature;* elle a toujours existé depuis Aristote. La physique elle-même repose sur des *idées*, et les physiciens pensent, à peu près comme le *Bourgeois gentilhomme* faisait de la prose, c'est-à-dire, sans le savoir. Le mérite de Schelling n'est pas d'avoir rendu intelligente l'interprétation de la nature, mais bien d'avoir changé les catégories de cette interprétation. Sa phi-

[1] Même vol. p. 640.

losophie commence par le savoir immédiat, l'intuition intellectuelle, et l'objet de cette intuition est l'absolu ou Dieu, conçu comme l'unité absolue du subjectif et de l'objectif, non comme l'être des êtres, l'être suprême, qui n'est qu'une abstraction, mais comme l'absolu concret, où ce qui existe et la notion qui le représente ne sont pas distincts.

Hegel fait une vive critique de la méthode de M. de Schelling, de ce qu'il appelle l'*intuition intellectuelle*. « C'est, dit-il, chose très-commode de faire consister la connaissance dans tout ce qui nous tombe dans l'esprit. Le savoir immédiat de Dieu, comme d'un être spirituel, n'est donné qu'aux chrétiens, et n'est point aussi immédiat qu'il le paraît. Ce savoir immédiat est encore moins donné à tous comme intuition intellectuelle du *concret* ou de l'identité du sujet et de l'objet. Si l'on suppose que, pour être philosophe, il faut avoir cette intuition intellectuelle, la philosophie apparaît comme génie, comme un don qui n'est pas accordé à tout le monde. Or, selon Hegel, la philosophie doit pouvoir devenir générale, commune à tous; elle est pensée, et l'on n'est homme que par la pensée. Toutefois elle est autre chose que la conscience ordinaire, que le sens commun, que la simple réflexion. Sans doute, la conscience naturelle a pour objet le concret, mais l'entendement distingue, sépare, désunit, fixe ses produits, et l'office de la spéculation, tout en reconnaissant ces différences et ces oppositions, est de les résoudre, de les concilier de nouveau, de les rétablir dans leur unité primitive[1]. Schelling emploie souvent la forme de Spinoza, procédant par axiomes et démonstration; mais quand il invoque l'intuition intellectuelle, ce sont de pures assertions, des oracles qu'il énonce. Le défaut de sa philosophie, vraie au fond, c'est d'admettre l'unité de l'objectif et du subjectif *à priori* et sans la prouver. Pour déduire cette identité, il faut montrer, en le suivant dans ses déterminations succes-

[1] Même vol., p. 655-657.

sives, qu'il est de la nature du subjectif de se transformer en objectivité, de même que l'objectif ne demeure point à cet état et qu'il tourne en subjectivité : de cette manière l'unité cesse d'être une simple supposition, elle est prouvée[1].

La philosophie de Schelling, dit Hegel, est la dernière forme remarquable de la pensée philosophique. Ce qu'il y a de grand dans sa doctrine, c'est d'abord l'idée de l'unité du subjectif et de l'objectif; c'est ensuite sa philosophie de la nature, par laquelle il a montré dans les formes de la nature les formes de l'esprit. La vérité de la nature, la nature en soi est monde intellectuel. Par son contenu, la doctrine de Schelling est profondément spéculative : c'est le contenu absolu, définitif, de toute philosophie. Mais il n'a pas démontré la nécessité de son principe. L'*idée* est la vérité, et tout ce qui est vrai est *idée*, mais il faut le prouver; il faut montrer comment l'IDÉE, en se développant, en se *systématisant*, devient le monde, comment l'univers en est la révélation, la manifestation nécessaire. Sa manière de construire les choses n'est qu'un vain *formalisme*, qui n'explique rien, qui ne repose que sur une réflexion *analogique*[2].

Après Schelling, la tâche de la philosophie, celle que Hegel s'appliquera à remplir, et par là sera consommé le travail de l'esprit universel, qui depuis des milliers d'années cherche à se donner la pleine conscience de lui-même, est maintenant de faire reconnaître l'*idée* dans sa nécessité, de montrer que les deux faces sous lesquelles l'*idée* se présente, la nature et l'esprit, sont ensemble, et chacune pour soi, l'expression de sa totalité; que non-seulement elles sont identiques en soi, mais qu'elles produisent chacune de soi cette identité. Le dernier terme, le travail définitif de la philosophie, est de réconcilier la pensée ou la notion avec la réalité. Ainsi la philosophie sera la vraie théodicée, la réconciliation de l'esprit

[1] Même vol., p. 662-663.
[2] Même vol., p. 682.

avec lui-même, de l'esprit qui s'est reconnu dans sa liberté et dans la plénitude de sa réalité. La nature réelle est l'image de la raison divine; les formes de la raison ayant conscience d'elle-même sont aussi les formes de la nature. La nature et l'esprit ou l'histoire sont les deux réalités de l'*idée*. Le résultat général de l'histoire est la pensée revenue à elle et ayant converti l'univers en un monde intellectuel. Dans l'intelligence, dans la pensée philosophique, l'univers naturel et l'univers intelligible se pénètrent comme un tout harmonique[1].

Le dernier système de philosophie est le résultat de tous ceux qui l'ont précédé; rien ne s'en est perdu, tous les principes sont à la fois détruits et conservés[2]. L'*idée concrète* est le produit des efforts qu'a faits l'esprit à travers vingt-cinq siècles, du travail intellectuel par lequel l'esprit est devenu objectif pour lui-même[3].

... *Tantæ molis erat, se ipsam cognoscere mentem.*

L'esprit a travaillé lentement, mais il a toujours été en progrès. Ce travail par lequel il cherche à se connaître, à se donner la conscience de soi, est l'esprit, la vie même de l'esprit. Ce travail intellectuel est de plus parallèle, dans son développement, à tous les degrés de la réalité. Nulle philosophie n'a pu devancer son temps. L'histoire de la pensée philosophique est la partie la plus intime de l'histoire universelle. Respectons l'antiquité, mais le présent vaut mieux. Il n'y a qu'une philosophie, et dans son développement elle est Dieu se dévoilant, travaillant à se savoir, à se reconnaître.

Maintenant que le dernier principe est mis au jour, il faut chercher à le comprendre, à le prouver, à le développer.

[1] Même vol., p. 684.

[2] Hegel abuse du verbe allemand *aufheben*, qui signifie à la fois *détruire* logiquement et *conserver*, garder matériellement.

[3] Même vol., p. 685.

Pour cela il faut voir ce que chaque chose est en soi, et par là même que chaque chose sera reconnue selon sa véritable essence, on se convaincra qu'elle n'a rien de persistant, mais que sa vraie nature est de se transformer, de passer à un autre état. Il faut montrer que rien n'est en repos, et par là même sera manifeste l'unité de chaque chose avec son opposé. L'essence de cette unité elle-même, de cette identité, bien comprise, est ensuite de se réaliser dans des oppositions, de se détruire sans cesse. Mais ces oppositions, ces différences ne sont pas dans l'absolu en tant que l'absolu est la substance éternelle du monde... La pensée pure est arrivée à la connaissance de l'opposition du subjectif et de l'objectif; mais elle a compris que cette opposition portée à l'extrême se détruit, que les opposés sont identiques, et que la vie consiste à reproduire éternellement cette opposition et à la résoudre éternellement : reconnaître l'unité dans l'opposition et l'opposition dans l'unité, voilà le *savoir absolu*, et la science consiste à retrouver cette unité dans tout son développement.

Tel est aujourd'hui le besoin du temps et de la philosophie. Une époque nouvelle a commencé pour le monde. L'*esprit universel* paraît avoir réussi enfin à se dépouiller de toute objectivité étrangère, à se concevoir comme esprit absolu, à produire de soi tout ce qui lui devient objectif, et à se maintenir dans la possession de lui-même. Ainsi sera mis un terme à cette longue lutte de la conscience finie avec la conscience infinie, comme distinctes, comme différentes. La conscience finie a cessé de l'être, et par là même, d'un autre côté, la conscience absolue a reçu la réalité qui lui manquait. Ce sont les phases diverses de cette lutte qui forment le sujet de l'histoire, et celle-ci paraît ainsi arrivée à sa fin, au moment où la conscience absolue ayant cessé d'être pour l'homme une conscience étrangère, l'esprit existe réellement comme esprit. Et il n'existe ainsi qu'autant qu'il

se sait comme esprit absolu, c'est-à-dire, par la science... L'esprit se manifeste comme *nature* et comme *État*. Dans la nature il se produit sans conscience, comme un autre, non comme esprit; dans l'État, dans les révolutions de l'histoire, ainsi que dans les arts, il agit avec conscience, il a conscience des modes divers de sa réalité, mais seulement de ses modes; ce n'est que dans la science qu'il se sait comme esprit absolu, et ce savoir seul, par lequel il est esprit, est sa véritable existence[1].

De cette manière se trouve close la série des formations intellectuelles, et avec elle l'histoire de la philosophie. Cette histoire se développe par un progrès nécessaire, et il en résulte : 1° Que dans tout temps il n'y a jamais eu qu'une seule philosophie dominante, et que les vues différentes qui existent à la même époque, ne sont que les côtés nécessaires du principe unique; — 2° que la succession des systèmes n'est point accidentelle, mais un effet du développement graduel et nécessaire de la science; — 3° que la dernière philosophie d'une époque est le résultat de ce développement, la vérité dans sa plus haute expression. La dernière philosophie comprend par conséquent les précédentes, elle en est le produit et le résultat.

Cette série de pensées et de systèmes, dit Hegel en finissant, que nous avons vus passer sous nos yeux, est le véritable monde spirituel; *il n'en est point d'autre;* c'est une série qui, bien comprise, n'est pas multiple, une série d'esprits distincts, mais une suite de *moments* du mouvement d'un seul et même esprit, de l'esprit toujours présent; ce sont comme autant de pulsations d'une même vie; c'est l'organisme de l'esprit, qui est notre substance éternelle : c'est une évolution nécessaire, l'expression de la nature même de l'esprit et qui se reproduit en nous tous[2].

[1] Même vol., p. 685, 687-690.

[2] Même vol., p. 691.

Telle est la conclusion de ces *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, et cette conclusion répand à elle seule sur les doctrines de Hegel une plus grande lumière que tous les commentaires.

Nous n'avons pas à juger ici cette œuvre au point de vue de la vérité historique et de la justesse de la critique philosophique. En rapportant les jugements que Hegel a portés sur les principales philosophies, notre but a été surtout de faire comprendre la sienne. Nous avons en passant fait quelques observations sur sa manière d'interpréter les systèmes; mais il n'a pu entrer dans notre plan de relever toutes les décisions arbitraires de l'auteur, toutes les omissions qui laissent son ouvrage incomplet, toutes les interprétations fausses ou forcées qui le déparent. Le lecteur instruit aura sans doute remarqué que si plusieurs systèmes, celui d'Aristote par exemple, ainsi que le scepticisme des anciens, ont été admirablement appréciés et présentés sous un jour nouveau et plus vrai, d'un autre côté l'historien donne trop souvent aux pensées qu'il rapporte un sens qu'elles n'avaient pas dans l'esprit de leurs auteurs. On aura été frappé de son admiration pour de certains philosophes, traités ordinairement avec moins de faveur, et de l'injuste sévérité avec laquelle il s'exprime sur des penseurs célèbres et justement honorés. Ces prédilections et ces mépris sont surtout propres à nous initier à la philosophie de Hegel. Nous allons encore une fois les faire ressortir, en même temps que nous insisterons particulièrement sur quelques-unes des propositions qu'il a énoncées à l'occasion des systèmes historiques, dont le sien doit être le résultat et le couronnement.

Dans l'histoire de la philosophie ancienne ses prédilections sont pour les Éléates, pour Héraclite, pour Platon; mais il attache surtout un grand prix à gagner Aristote à sa cause, à le faire considérer comme un de ses ancêtres en ligne directe, et la manière dont il le juge rappelle ce mot

qui lui est échappé ailleurs, que de tout ce que Tennemann avait dit sur ce philosophe il fallait prendre le contrepied pour être dans le vrai. Hegel lui attribue la doctrine de l'identité, de la connaissance et de l'être, de la pensée et de son objet, et à ses yeux il n'a manqué à la philosophie d'Aristote que de n'avoir pas réduit toutes les notions à l'unité systématique, à l'idée une et absolue. Il approuve fort la métaphysique des Stoïciens en tant qu'elle est imitée d'Héraclite; mais il n'admet pas leur morale parce qu'elle suppose que l'état du monde n'est pas conforme au droit et à la raison. Il lui préfère la morale d'Aristote, et dans une certaine mesure, celle même d'Épicure, dont du reste il blâme vivement la physique et la logique, et dont il accuse les pensées de n'être pas des pensées. Socrate n'a pas toute son approbation, pour n'avoir pas cru à la toute-puissance de l'intelligence humaine. En revanche, il professe une grande admiration pour l'école néoplatonicienne qui, selon lui, reconnut sous une forme plus philosophique l'unité de la pensée et de l'être. L'évolution de l'*idée* est véritablement telle que l'a présentée Plotin; mais sa dialectique est insuffisante. Il va sans dire que la trinité de Proclus a toute son approbation, et la détermination de cette trinité par les Néoplatoniciens comme d'une triade de triades, est un pressentiment de la véritable méthode. Leur défaut est surtout d'avoir méconnu la liberté, l'infinie réalité du sujet, les droits de l'individualité humaine, proclamés par le christianisme, et que la philosophie de Hegel prétend concilier avec l'unité absolue de l'univers.

Dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, Hegel exalte surtout Anselme de Cantorbéry, Abélard, saint Thomas et Brunus.

Dans l'histoire de la philosophie moderne, l'appréciation de Bacon est celle qui laisse le plus à désirer. Hégel ne trouve guère à louer dans ce restaurateur de la science que

sa réserve au sujet des causes finales, et il n'y a, selon lui, dans son œuvre rien de grand, rien de spéculatif. En revanche, il fait un grand éloge de Jacob Bœhme, qui n'est, à ses yeux, un barbare que pour la méthode. Il rend un éclatant hommage à Descartes ; mais il lui préfère Spinoza, qui a eu seulement le tort d'appliquer à la philosophie spéculative l'argumentation géométrique, et de n'avoir pas conçu la substance comme sujet actif, se développant librement et avec intelligence, de n'avoir pas compris Dieu comme esprit, comme trinité, et d'avoir nié la personnalité humaine. Il professe un grand mépris pour Locke, et fait passer Newton pour le père d'une physique inintelligente. Le système de Leibnitz est le correctif à la fois de celui de Locke et du spinozisme ; mais c'est un roman de métaphysique plutôt qu'un système, sans méthode et sans unité. Hegel fait peu de cas de la philosophie écossaise, ainsi que du côté positif de la philosophie du dix-huitième siècle ; mais il a dignement apprécié les services rendus par les philosophes français à la cause de la liberté et de l'humanité.

Dans les jugements qu'il porte sur la philosophie allemande depuis Kant, nous avons fait remarquer le ton peu respectueux dont il s'est exprimé sur ce penseur illustre, le dédain qu'il oppose aux partisans de Jacobi, tout en approuvant la pensée fondamentale de sa philosophie, et nous avons vu qu'arrivé à M. de Schelling, il reconnaît celui-ci pour son précurseur immédiat, pour celui qui, sur les traces récentes de Brunus, de Bœhme, de Spinoza, s'est élevé jusqu'à la doctrine définitive, que lui, Hegel, a été appelé à revêtir de la forme absolue.

Ce système est l'idéalisme absolu, sorte de panthéisme, qui a la prétention de concilier la personnalité absolue des esprits individuels avec leur unité dans l'esprit universel, panthéisme corrigé, qui a le spinozisme pour précédent nécessaire, mais qui lui est infiniment supérieur pour le fond

et la méthode; philosophie également opposée au sceptisme et à l'idéalisme vulgaire, en ce qu'elle attribue à la raison la faculté de connaître la vérité absolue, et qu'elle voit dans la nature l'expression réelle de la pensée; mais qui est en même temps scepticisme spéculatif et idéalisme absolu, en ce qu'elle prouve que nulle forme déterminée et finie n'a de réalité, que ni la conscience actuelle ni les choses sensibles prises en soi ne sont réelles, qu'il n'y a de véritablement réel que la pensée et sa dialectique, dont l'univers est l'imitation, la reproduction visible.

Relativement à l'histoire de la philosophie, ce même système est un éclectisme spéculatif : pour lui toutes les doctrines sont de la philosophie; elles sont dans leur succession autant de moments ou de degrés du développement de l'idée philosophique, et elles ne sont vraies que dans leur ensemble, dans leur dernière et définitive expression : la seule philosophie vraie est la philosophie prise dans sa totalité, et cette totalité, le système de Hegel a la prétention de la présenter sous sa forme absolue. Nous allons essayer de l'exposer en suivant pas à pas l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

SECONDE SECTION.

LE SYSTÈME.

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION — DÉFINITION ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* est précédée d'une *Introduction* qui traite de la définition de la philosophie, de ses rapports avec son histoire et de sa division.

1. *Définition de la philosophie*[1].

Il y a cette différence entre la philosophie et les sciences ordinaires que la réalité des objets dont elle s'occupe n'est pas immédiatement reconnue, et que sa méthode n'est pas donnée d'avance. Son principal objet, il est vrai, est le même que celui de la religion, la vérité, Dieu seul étant la vérité ou la réalité. Toutes deux, la philosophie et la religion, traitent du monde fini, de la nature et de l'esprit humain, de leur rapport entre eux et avec Dieu, qui est le principe de leur réalité. Mais la première diffère de la seconde en ce qu'elle est obligée de prouver la nécessité de son contenu, la réalité de ses objets et de leurs déterminations. La difficulté pour elle consiste à trouver un point de départ, tout commencement, en tant qu'il est immédiat, étant nécessairement une supposition.

On peut cependant tout d'abord définir la philosophie la *considération pensante des objets*[2], leur examen réfléchi; elle a pour objet l'intelligence de la vraie nature des choses. La pensée philosophique est une manière de penser distincte de la pensée naturelle, bien qu'au fond elle soit identique avec celle-ci.

[1] *Encyclopædie*, § 1-12.
[2] *Die denkende Betrachtung der Gegenstande.*

C'est par la pensée que l'homme se distingue de la brute, et tout ce qu'il y a d'humain le devient par elle. C'est donc à tort que, surtout en matières religieuses, on oppose le sentiment à la pensée, et que l'on regarde celle-ci comme hostile à la religion, oubliant que l'homme seul est susceptible de mouvements religieux, et cela uniquement parce qu'il pense. Il est vrai, en opposant ainsi le sentiment à la pensée, c'est la pensée réfléchie, portant sur les pensées elles-mêmes, que l'on a en vue; mais la pensée réfléchie ne diffère de la pensée naturelle que dans la forme, et elle ne peut, en aucune manière, arriver à des résultats essentiellement contraires à ce qui est naturellement donné dans la conscience spontanée.

D'un autre côté, c'est à tort que l'on a considéré la réflexion ou le raisonnement comme la condition de la connaissance du vrai et de l'infini, comme le seul moyen d'en produire la conviction. Cette assertion équivaudrait à dire que pour digérer il faut avoir étudié l'anatomie et la physiologie.

Le contenu virtuel de la conscience détermine les sentiments, les intuitions, les images, les perceptions, les fins, les devoirs, toutes les pensées et toutes les notions. Ce sont là autant de formes de ce contenu, qui demeure le même, qu'il soit senti, perçu, pensé ou voulu; qu'il soit simplement senti ou pensé, ou pensé en même temps que senti. Il est à remarquer seulement que toutes ces formes sous lesquelles le même contenu devient l'objet de la conscience, s'ajoutent au contenu, de telle sorte que l'objet actuel de la conscience, bien qu'il demeure toujours identique au fond, semble devenir un autre selon la forme sous laquelle il est actuellement présent à l'esprit.

En tant que les sentiments, les intuitions, les désirs et les volitions déterminés sont en général appelés *représentations*, on peut dire que la philosophie met à la place de celles-ci des

pensées, des catégories, des notions. On peut se représenter quelque chose sans connaître quelle en est la valeur pour la pensée réfléchie, et réciproquement on peut avoir des notions sans savoir quels sont les sentiments et les intuitions, les représentations naturelles qui y correspondent. La philosophie se meut dans la pure région des idées, des notions : elle *repense*, si l'on peut ainsi dire, les produits de la pensée naturelle et spontanée : c'est la conscience de la conscience, la pensée de la pensée.

Mais, si la philosophie n'est que la conscience naturelle sous une autre forme, son devoir sera de faire comprendre et de faire naître le besoin de la manière de connaître qui lui est propre. Quant à la vérité en général, et en tant qu'elle porte sur les mêmes objets que la religion, elle devra prouver qu'elle peut les connaître par elle-même, et, si elle arrivait à des résultats différents, à des idées religieuses autrement déterminées, elle aurait à rendre compte de cette différence.

D'ailleurs le vrai contenu de la conscience ne se fait entièrement connaître, ne se montre à nous dans son véritable jour, qu'autant qu'il est converti en pensées, en notions.

D'un autre côté, il importe de reconnaître que le contenu de la philosophie est essentiellement le même que celui qui se produit naturellement dans l'esprit vivant, dans le monde interne et dans le monde externe, en un mot que le savoir philosophique est l'expression de la réalité, la réalité même.

La conscience prochaine de ce contenu réel, nous l'appelons *expérience*. La réflexion même la plus ordinaire distingue dans le vaste domaine des existences, ce qui est purement phénoménal, transitoire et sans importance, d'avec ce qui mérite véritablement le nom de réalité. La philosophie n'étant qu'une autre forme de la conscience d'un même contenu, doit s'accorder nécessairement avec la réalité, avec l'expérience. Cet accord doit même être considéré comme la pierre

de touche de la vérité philosophique : la fin suprême de la science est de concilier ensemble, par la connaissance de cet accord, la raison ayant conscience d'elle-même avec la raison réalisée, avec l'esprit manifesté dans le monde, avec la réalité extérieure. Ainsi se justifie l'axiome formulé ailleurs : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel, » principe qui exprime l'identité de la pensée et de l'être, de l'*idée* et de l'univers. Mais il faut, ajoute Hegel, se rappeler qu'en général tout ce qui existe est en partie simple phénomène et en partie seulement réalité. Selon le sentiment vulgaire même, une existence contingente ne mérite pas le nom de réalité véritable, un accident n'ayant d'autre valeur que celle d'une existence possible, qui pourrait tout aussi bien n'être pas.

La pensée réfléchie étant le commencement et le caractère général de la philosophie, il est arrivé qu'on a donné ce nom à tout savoir qui présentait ce caractère. Après avoir reconquis son indépendance au seizième siècle, la pensée s'étant occupée tout d'abord, non pas seulement d'abstractions, mais encore du monde phénoménal, on appela philosophie tout savoir qui avait pour objet la connaissance de ce qu'il y a de général dans l'infinie variété des existences individuelles, de ce qu'il y a de nécessaire et d'immuable dans le désordre apparent des faits contingents. En Angleterre, de nos jours encore, le mot *philosophie* est pris en ce sens, et Newton y passe toujours pour le plus grand des philosophes.

Mais il y a des objets qui ne sont pas compris dans ce genre de connaissance, et qui, bien que donnés dans la conscience, s'annoncent tout d'abord comme infinis : tels sont la *liberté*, l'*esprit*, *Dieu*. Le vieil axiome de l'école, *il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans l'expérience externe ou interne*, peut être fort bien admis par la philosophie spéculative; mais elle soutient réciproquement *qu'il n'y a rien dans l'expérience qui n'ait été dans la pensée*.

d'abord dans ce sens tout général que l'esprit est la cause du monde, puis dans ce sens plus spécial que le sentiment moral et religieux est l'expérience d'un contenu qui a sa racine et son siége dans la pensée.

La raison subjective a d'ailleurs d'autres besoins : elle demande à se satisfaire quant à la forme. Cette forme en général est la *nécessité logique*. Or, cette nécessité ne se trouve pas dans les sciences dites expérimentales, d'abord parce que les généralités ne peuvent expliquer le particulier, et que les choses particulières et individuelles n'ont entre elles aucun lien nécessaire, et ensuite parce que ces mêmes sciences commencent toutes par des données immédiates, des suppositions, de premiers faits.

Or, la pensée réfléchie, en tant qu'elle cherche à satisfaire la raison à cet égard, est la pensée philosophique proprement dite, la pensée *spéculative*. Outre les formes qui lui sont communes avec l'observation réfléchie, il en est qui lui sont propres, et dont la plus générale est la *notion* (*der Begriff*).

On voit tout aussitôt que Hegel entend par *notion* ou *concept*, dans le sens spéculatif, tout autre chose que ce qu'on appelle ainsi en logique. C'est uniquement de la notion, au sens logique, que l'on peut dire qu'elle ne peut saisir l'infini. Du reste, la philosophie, la science spéculative admet le contenu des autres sciences et fait usage de leurs généralités, des lois établies par elles ; mais, à côté de leurs catégories elle en introduit d'autres.

La connaissance philosophique a besoin de justifier sa propre nécessité et sa prétention de connaître les *objets absolus*. Ses résultats étant au fond les mêmes que ceux qui sont donnés dans la conscience et l'expérience, à quoi peut servir cette autre manière de connaître, et comment sera-t-il possible de savoir l'absolu et l'infini ? A cette question il est impossible de répondre de prime abord : la solution de cette difficulté est elle-même une connaissance philosophique, qui

ne peut se comprendre et se justifier que par la philosophie elle-même.

Que si l'on veut déterminer d'une manière plus explicite le besoin qui donne naissance à la philosophie, on peut dire que l'esprit, qui, en tant qu'il est sensibilité, a pour objet les choses sensibles, en tant qu'imagination, des images, en tant que volonté, des fins, éprouve, en opposition avec ces diverses formes de son existence, le besoin de la réflexion, le besoin de faire de ses pensées l'objet de la pensée. Par là l'esprit se donne la conscience de lui-même (*Er kœmmt zu sich selbst*), il apprend à se savoir ce qu'il est véritablement; car son essence pure, son principe, c'est la pensée, le *penser*.

Mais en se livrant à ce travail, il arrive que l'esprit s'engage dans des contradictions. Tel est le résultat de la pensée purement logique[1]. Alors un besoin plus élevé le pousse au delà de ce premier résultat, et le porte à rechercher dans la pensée elle-même la solution de ces contradictions.

Pour les résoudre, la pensée a recours à des solutions que l'esprit trouve dans d'autres formes de la conscience. Mais pour cela, il n'est pas nécessaire de s'abandonner à cette misologie dont parle Platon, à ce mépris de la dialectique et de la spéculation que professe la philosophie qui voit dans le savoir immédiat la seule forme légitime de la conscience du vrai[2].

La philosophie a pour point de départ l'expérience, la conscience immédiate raisonnée. Nourrie par là, la pensée tend inévitablement à s'élever au-dessus de la conscience natu-

[1] Nous traduisons ainsi ce que Hegel appelle *das verstændige Denken*, la pensée portant immédiatement sur les données de l'expérience. L'entendement en ce sens, *der Verstand*, le *Understanding* de Locke, est tout à la fois la pensée appliquée à concevoir et à former les notions d'après les données de l'observation, et l'intelligence actuelle des choses, avec les habitudes logiques qui en résultent. C'est sous cette forme que la pensée s'engage dans des contradictions.

[2] Allusion à la philosophie de Jacobi.

relle, et, en ne suivant plus que sa propre loi, elle se place avec son point de départ dans un rapport négatif et d'opposition. Elle trouve alors en soi, dans l'idée de l'essence générale du monde phénoménal, dans l'idée de l'absolu ou de Dieu, sa première satisfaction.

D'un autre côté, le savoir expérimental donne naissance au besoin de dominer la forme sous laquelle se présente la richesse de son contenu, donnée comme une multiplicité de choses juxtaposées, comme tout accidentelle, et de concevoir ce contenu avec le caractère de la nécessité. Ce besoin fait sortir la pensée du repos qu'elle avait trouvé dans la contemplation du général et de l'absolu, et l'excite à se développer de son mouvement propre (*treibt zur Entwickelung von sich aus*). Or, ce développement de la pensée, qui n'est d'une part que la reproduction d'un contenu donné et de ses déterminations, donne d'autre part à ce même contenu la forme d'une production spontanée et nécessaire de la pensée.

Ce qui d'abord s'était présenté à elle comme au hasard et comme imposé du dehors, elle s'applique à le reproduire comme système et comme émané librement d'elle-même, de telle sorte que la connaissance originairement *à posteriori* affecte maintenant la forme d'un savoir *à priori*, et que la vérité de fait prend dans la conscience le caractère de la vérité nécessaire. C'est ainsi que la philosophie, qui doit son premier développement aux connaissances expérimentales, donne ensuite à leur contenu la forme d'une libre production de la pensée, d'un savoir *à priori*, et imprime le caractère de la nécessité rationnelle à ce qui, dans l'origine, s'était imposé à l'esprit comme un fait externe : l'expérience donnée apparaît maintenant comme l'expression et l'image de l'activité primitive et indépendante de la pensée[1].

[1] *Dass die erfahrne Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thætigkeit des Denkens werde. Encyclop.*, § 13.

La philosophie, selon Hegel, n'est autre chose que la vérité donnée naturellement, mais présentée dans sa nécessité; c'est la conscience raisonnée du développement naturel de la pensée; elle est ce développement lui-même : c'est l'analyse d'une synthèse primitive, et la conscience pleine et entière du contenu de cette synthèse. Toute vérité est virtuellement dans la pensée, et l'office de la philosophie est de nous en donner la conscience actuelle. « Ce que j'ai toujours cherché dans mes travaux philosophiques, dit Hegel[1], c'est la connaissance scientifique de la vérité. Le résultat de cette recherche méthodique, ajoute-t-il, n'est autre chose que le rétablissement de ce contenu absolu au delà duquel la pensée tendait à s'élever; mais c'est ce contenu rétabli dans l'élément le plus libre de l'esprit. » En d'autres termes, la pensée philosophique n'est que la pensée appliquée à reproduire méthodiquement et par son seul développement, le contenu naturel de la conscience. Et, comme tout ce que nous voyons se produire dans le monde, les lois, les mœurs, les religions, toute l'histoire de l'humanité, en un mot, n'est, selon Hegel, que le développement nécessaire d'un contenu virtuellement donné dans l'esprit, il s'ensuit que la philosophie ne peut arriver à des résultats essentiellement contraires aux faits[2]. « C'est un mauvais préjugé, dit-il, de supposer que la philosophie puisse être en opposition avec une connaissance expérimentale sensée, avec le droit naturel, avec une religion sincère et naïve. Toutes ces formes sont reconnues pour légitimes et justifiées par la philosophie; la pensée philosophique les interroge, les apprécie, s'en instruit et s'en nourrit, comme elle se nourrit du spectacle de la nature, de l'histoire et des œuvres de l'art; car tout cela, en tant qu'il est pensé, est l'*idée* spéculative même. » Sur le droit, la moralité, l'État,

[1] Préface de l'*Encyclopédie*, édit. de 1827.
[2] Même préface.

dit Hegel ailleurs[1], la vérité est ancienne; elle est proclamée dans les lois, dans la morale, dans les religions publiques. Mais l'esprit ne peut se contenter de posséder la vérité de cette manière; il veut la comprendre comme sienne, comme son propre produit.

L'objet de la philosophie, dit-il encore, est le même que celui de la religion[2]. Elle en diffère seulement par la forme. La religion est la conscience de la vérité, telle qu'elle convient à tous, quel que soit le degré de leur culture intellectuelle; la connaissance philosophique de la vérité en est un autre mode, qui exige un travail auquel peu d'individus peuvent se livrer. Sous les deux formes la valeur intrinsèque est la même; mais tout ainsi que, selon Homère, certaines choses ont deux noms, l'un dans la langue des dieux, l'autre dans celle des mortels, de même pour exprimer cette valeur identique, il y a deux langages, celui du sentiment, de l'intuition, de la pensée emprisonnée dans des catégories finies et dans des abstractions qui ne montrent jamais qu'une partie des choses, et le langage de la philosophie, de la *notion concrète*. La philosophie est la religion comprise, la foi raisonnée[3].

L'objet de la religion est l'infini[4]. L'art et la religion sont les modes sous lesquels l'idée suprême est présente à la conscience intuitive, naturelle. Dans les religions, les peuples ont déposé leurs idées sur l'essence du monde, sur la substance de la nature et de l'esprit, et sur les rapports de l'homme avec cette substance. Dans la religion, l'absolu est un objet pour la conscience, un *autre*, quelque chose qui est hors

[1] Préface de la philosophie du droit, Œuvres, t. VIII, p. 6.

[2] Œuvres, t. VI, p. 21.

[3] Hegel cite ici ces paroles d'Anselme de Cantorbéry: «*Negligentiæ mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studeamus quod credimus, intelligere.*»

[4] Œuvres, t. XIII, p. 77-79.

d'elle et au delà de ce monde (*ein Jenseits*). Mais déjà dans le recueillement de la prière, cette opposition entre l'homme et Dieu s'évanouit, et l'esprit humain s'élève à la conscience de son unité avec l'essence divine. L'Être divin est, en général, la raison *en soi et pour soi*, la substance universelle, concrète. La religion est donc l'ouvrage de la raison qui se révèle ou se développe : elle est ce qu'il y a de plus rationnel. Or, cette raison universelle, absolue, est aussi l'objet de la philosophie. Dans la philosophie, l'esprit peut s'identifier avec cet objet, ainsi que dans la religion il le fait par la prière; la forme seule est différente. Dans la religion, la forme est celle de la contemplation; dans la philosophie, c'est celle de la conscience réfléchie.

La religion, cependant, n'exclut pas l'usage de la pensée, et il faut examiner de plus près ce qui distingue la pensée religieuse de la pensée philosophique. Il y a des idées spéculatives profondes dans les livres sacrés des Perses et des Hindous. L'élément mythique des religions est surtout intéressant à examiner, parce que, en même temps qu'on y voit l'affinité de la théologie avec la philosophie, on y est frappé de la grande différence qui les sépare et qui semble même accuser entre elles une incompatibilité absolue[1].

Cette question est grave et importante, et il faut l'aborder franchement, dit Hegel. Voici le résumé de la discussion à laquelle il s'est livré à ce sujet[2].

On considère ordinairement la philosophie comme quelque chose de purement humain, et les théologiens la qualifient de science mondaine et imparfaite. On oppose la raison divine à la raison de l'homme, et l'on entend par celle-ci tout ce qui procède de notre conscience, de notre volonté. On va plus loin. On veut que nous admirions la grandeur et la sagesse de Dieu dans la nature, dans les merveilles de la

1 OEuvres, t. XIII, p. 79-80.
2 Là même, p. 80-98.

création, l'armée des cieux, les cèdres du Liban, le chant des oiseaux, l'instinct des animaux. On nous montre la bonté et la justice divines dans les destinées de l'humanité, en tant qu'elles ne sont pas déterminées par la liberté de l'homme. En un mot, on regarde tout comme divin, tout excepté ce qui est le produit de l'intelligence et de la volonté humaines, comme si Dieu n'était que l'auteur de la nature, et non pas encore celui des esprits, du monde moral et intellectuel. N'est-ce pas dire que les œuvres naturelles seules sont divines? Mais la raison doit avoir une dignité au moins égale à celle de la nature. C'est trop peu : car si la vie des plus vils animaux a quelque chose de divin, ne faut-il pas que la vie humaine soit divine dans un sens bien plus élevé? L'homme, fait à l'image de Dieu, est certes supérieur à la plante, à l'animal, et, selon l'Évangile, l'Être divin se manifeste à un bien plus haut degré dans l'esprit que dans la nature.

Il y a entre la religion et la philosophie la même différence qu'entre être et posséder d'une part, et de l'autre, savoir que l'on est et que l'on possède et comment on le sait. Nous sommes hommes, et comme tels doués de raison; tout ce qui est humain retentit en nous, dans notre sentiment, dans notre cœur. C'est par là qu'en général un contenu nous appartient. Mais la variété de déterminations et de mouvements que ce contenu renferme virtuellement, y est concentrée, et comme enveloppée : c'est là vie sourde et confuse de l'esprit en soi, dans la substantialité générale[1]. Mais l'esprit comme tel est essentiellement conscience. Il faut nécessairement que ce contenu enveloppé et confus se développe, qu'il devienne l'objet de la pensée, et arrive à l'état de savoir réfléchi. Or, c'est le degré de ce développement qui fait toute la différence entre la religion et la philosophie.

[1] *Ein dumpfes Weben des Geistes an sich, in der allgemeinen Substantialitæt.*

On dit que la vérité religieuse nous est donnée extérieurement, révélée d'en haut, et que la raison, incapable de les trouver par elle-même, doit la recevoir et s'y soumettre en toute humilité. Sans doute, la vérité arrive d'abord à l'homme du dehors, comme un objet donné dans le sentiment, dans la représentation sensible : c'est ainsi que Moïse vit Dieu dans le buisson ardent, et que Phidias tailla Jupiter dans le marbre. Mais la vérité ne peut persister sous cette forme, ni dans la religion ni dans la philosophie. L'élément mythologique, ainsi que l'élément historique, doit se spiritualiser. Nous devons reconnaître Dieu en esprit et en vérité. L'esprit de l'homme ne peut comprendre que ce dont la substance est virtuellement en lui : il faut que ce qui s'adresse à lui, pour être reçu, y trouve de l'écho, lui soit analogue : ce qui n'est pas en lui en puissance, ne peut lui être transmis du dehors.

Il suit de là que la religion et la philosophie ne se sont opposées qu'en apparence et historiquement. La philosophie, dans ses rapports avec la religion, affecte successivement trois positions différentes. Dans les premiers temps la pensée ne s'exerce que dans les limites des croyances religieuses, et alors elle est sans liberté et sans système. Ensuite, devenue plus forte, elle aspire à l'indépendance, à la domination, elle va jusqu'à se montrer hostile à la religion établie et refuse de s'y reconnaître. Enfin elle se reconnaît elle-même sous cette forme. Pendant quelque temps elle prétend marcher seule, s'isole de toute croyance populaire, se pose à côté de la religion, sans se croire en opposition avec elle. Telle elle se montra d'abord chez les Grecs. Ensuite nous la voyons prendre une position indépendante, hostile à la religion publique, jusqu'à ce qu'enfin, dans les derniers temps, elle s'applique à s'y retrouver sous une autre forme. Les mêmes faits, à peu près, se reproduisirent chez les modernes, sous l'empire du christianisme. Le moment est venu maintenant où la philosophie doit se réconcilier avec lui, en

saisissant l'esprit et l'essence de la religion par la notion spéculative. Il n'y a de vrai dans les religions que ce qu'on appelle les *mystères;* les mystères en sont la partie spéculative. Ceux du christianisme ne sont intelligibles que pour la raison, comme faculté de la spéculation. L'entendement (*der Verstand*) ne les admet pas, parce qu'il ne comprend que les différences, dont le mystère renferme la solution et montre l'harmonie. L'entendement est la faculté des abstractions, tandis que le contenu spéculatif de la religion est essentiellement concret.

La philosophie, en définitive, ne prétend pas prévaloir sur la religion, mais se concilier avec elle. Comme pensée intelligente, elle a sur la théologie dite *supranaturaliste* l'avantage de la comprendre et de se comprendre elle-même : elle est une autre forme de la religion positive, une forme plus avancée; elle en est la conscience pensante.

2. *Division de la philosophie*[1].

Chaque partie de la philosophie est un tout, une sphère à part; mais l'idée philosophique s'y trouve tout entière, bien que sous une forme particulière, dans un élément spécial. Le système des éléments divers exprime l'*idée* dans sa totalité. Chaque sphère est une totalité pour soi, mais qui déborde et franchit ses limites pour fonder une sphère plus vaste et plus élevée.

L'encyclopédie des sciences philosophiques, qui en expose les principes et les notions essentielles, est un tout organique; les branches diverses de la philosophie ne forment ensemble qu'une seule et même science.

Le point de départ de la philosophie, son commencement, est la pensée elle-même comme objet de la pensée. Mais cette proposition n'est d'abord qu'une hypothèse que la science elle-même doit justifier; elle en est à la fois le principe et le résultat, le dernier résultat. La philosophie est un cercle qui

[1] *Encyclop.*, § 15-18.

revient sur lui-même : elle n'a pas un commencement comme les autres sciences ; elle n'a qu'un point de départ subjectif. L'unique but de la philosophie est même de se donner la notion de son objet, d'arriver à la notion de sa notion (*zum Begriffe ihres Begriffes zu gelangen*).

La division de la philosophie ne peut se faire que par anticipation, tout comme sa définition. Elle se justifie par la science même.

Elle se divise en trois parties :

I. La *Logique*, ou la science de l'*idée* en soi, de l'*idée* pure.

II. La *Philosophie de la Nature*, ou la science de l'*idée* considérée sous son autre forme, de l'*idée* comme nature.

III. La *Philosophie de l'Esprit*, ou la science de l'*idée* dans son retour à elle-même.

C'est toujours l'*idée*, mais différemment déterminée, qui est l'objet de la pensée philosophique. Les trois parties de la philosophie ne sont pas coordonnées entre elles ; il y a transition de l'une à l'autre. Ensemble elles tendent, tout en nous montrant l'*idée* sous toutes ses faces et dans tous ses développements, à donner à l'esprit la conscience qu'il est lui-même l'absolu.

Le mouvement de la pensée, pris en lui-même, produit l'idée absolue, l'idée concrète, la notion de la substance universelle. Son évolution objective constitue la nature ou l'univers matériel, et son retour à elle-même, avec une pleine conscience de soi, constitue l'esprit, le monde moral. De là la division que nous venons d'indiquer.

Par un premier travail la pensée produit l'idée absolue comme telle, en s'élevant de la plus extrême abstraction jusqu'à l'idée concrète, qui renferme en puissance toutes les existences : ce travail est l'objet de la *logique*, la science de l'idée pure, de l'idée en soi.

Par un second travail, continué du premier, l'idée concrète fait évolution, et, en sortant pour ainsi dire d'elle-

même et en devenant comme un *autre*, elle devient nature, univers : de là la science de la nature, ou de l'idée se manifestant, se réalisant dans le monde, de l'idée devenue objet pour elle-même.

Enfin, par un troisième et dernier travail, l'idée revient à soi avec une entière conscience de ce qu'elle est en soi, et se reconnaît comme esprit : ce retour avec ce qui en résulte est l'objet de la philosophie de l'esprit, la science de l'idée revenue à elle-même.

Le tout est la genèse de Dieu dans l'esprit de l'homme, et a pour fin dernière de donner à celui-ci la conscience actuelle et raisonnée qu'il est lui-même l'absolu. L'idée divine est la substance de l'univers physique et moral; le mouvement de la pensée, la dialectique, en est le principe générateur, et l'esprit en est le résultat.

C'est sous ces trois chefs que, dans l'Encyclopédie, sont classées, avec la prétention d'une continuité absolue de développement, toutes les sciences philosophiques.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE : LA SCIENCE DE LA LOGIQUE [1]. — INTRODUCTION. — DÉFINITION ET DIVISION DE LA LOGIQUE [2].

Les notions préliminaires qui précèdent la Logique, ont leur importance[3].

La logique est, dans le système de Hegel, la science de l'*idée* pure : elle a pour objet tout à la fois la forme absolue de la vérité et la vérité pure elle-même.

La pensée peut être considérée d'abord, quant au sujet

[1] *Encyclopædie*, § 19-244. — *Wissenschaft der Logik*, Œuvres, t. III, IV et V.

[2] *Encyclop.*, § 19-83.

[3] *Encyclop.*, § 19-25.

pensant, comme une des facultés de l'esprit, coordonnée à d'autres facultés, telles que la sensibilité, l'imagination, etc. Son produit, la pensée déterminée, est le général, l'abstrait. En tant qu'elle est activité, elle est activité en général; comme sujet elle est le moi pensant, ou le moi est la pensée comme sujet : elle est la véritable essence de l'être humain.

Ensuite, en tant que la pensée est considérée relativement aux objets ou comme réflexion, le général produit par cette activité renferme l'essence, la vérité des choses : selon la conscience ordinaire même, c'est uniquement par la réflexion que nous pouvons saisir la réalité des objets.

Par la réflexion, une modification est apportée à la manière dont l'objet est primitivement donné dans la sensation, dans la perception; ce n'est donc qu'au moyen d'une modification produite par la pensée que la vraie nature de l'objet arrive à la conscience. Cette modification ne porte pas sur la matière, mais seulement sur la forme. Le sens commun lui-même admet, selon Hegel, que pour connaître la vraie nature des choses, il faut élaborer les données, les transformer par la pensée. Toute la philosophie ancienne reconnaissait, avec la conscience universelle, l'accord des idées et des choses. Le sens commun a toujours admis que les objets sont en soi tels que la pensée les conçoit, et que par conséquent la pensée est la vérité des choses, vérité objective. La philosophie ne peut que confirmer et expliquer cette conviction universelle.

Enfin, si d'une part la pensée saisit la vraie nature des choses, et si, d'un autre côté, il n'est pas moins certain que la pensée est mon action à moi, il s'ensuit que cette vraie nature est par là même une production de mon esprit, comme sujet pensant, un produit de ma liberté.

Les pensées peuvent donc être appelées objectives, et parmi les pensées objectives, il faut également comprendre les formes dont s'occupe la logique ordinaire. La logique se

confond ainsi avec la *métaphysique*, ou la science des choses pensées, des pensées considérées comme exprimant les entités des choses.

Or, si la pensée, la notion, en tant qu'objective, est l'essence du monde, il s'ensuit que l'activité interne des choses naturelles est considérée comme pensée, et comment peut-on dire alors que l'homme se distingue de la nature par la pensée? La nature n'est pas la pensée vivante, mais le système de la pensée sans conscience, ce que Schelling appelle l'intelligence pétrifiée. Pour éviter tout malentendu à cet égard, il convient de substituer au mot *pensées* comme produit (*der Gedanke*) celui de *déterminations de la pensée* (*Denkbestimmungen*). La logique sera donc le système des déterminations de la pensée en général, abstraction faite de l'opposition du subjectif et de l'objectif.

La pensée est partout dans le monde; c'est dans ce sens que les anciens disaient que le *logos* gouvernait l'univers, et que nous disons qu'il y a de la raison dans le monde, ce qui signifie que la raison est l'âme du monde, qu'elle y est *immanente*, qu'elle en est la nature la plus intime, la plus essentielle.

La pensée est tout à la fois la substance des choses extérieures et celle de l'esprit; elle est la base de toute activité intellectuelle et morale, de toutes les facultés, qui ne sont qu'autant de formes spéciales de la pensée. La pensée est en un mot l'essence générale et le principe du monde physique et du monde moral.

En disant *moi*, je veux parler de moi comme d'une personne individuelle; mais au fond je ne dis rien de moi qui me soit particulier, et qui ne puisse se dire de tout autre que moi. Le moi est donc quelque chose de général, où tout est renfermé en puissance : il est l'universel, qui comprend tout. L'homme seul dit moi, parce que seul il pense. Il y a dans le moi un contenu très-varié, et selon ce contenu, je suis tour

à tour sentant, percevant, me souvenant, etc. Mais je suis toujours pensant.

La logique a pour objet les pensées comme telles, abstraction faite de tout contenu, excepté ce qui appartient à la pensée comme telle, les déterminations pures de la pensée. C'est de cette manière que l'esprit est purement lui-même, se déterminant lui-même, dépouillé de toute objectivité et de toute subjectivité, de toute individualité.

La logique est donc le système des déterminations de la pensée pure, la philosophie par excellence, dont la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit ne sont pour ainsi dire que l'application. Les formes de la nature et de l'esprit ne sont qu'une expression particulière des formes de la pensée pure. Ces formes sont les esprits purs, ce qu'il y a partout de plus intime, de plus essentiel. On dit vulgairement que la logique ne s'occupe que de formes abstraites, et que ces formes ne sont rien sans le contenu qui leur vient d'ailleurs. C'est le contraire qui est vrai : tout contenu, pour être quelque chose, a besoin d'être pensé, et ce sont les formes logiques qui sont le fondement de toutes choses. La vérité, dans le sens philosophique, n'est point, comme on le dit d'ordinaire, la conformité d'une notion avec son objet, mais la conformité d'un contenu avec lui-même, avec sa notion. Dans ce sens, Dieu seul est vrai ou réel, parce qu'en lui seul la réalité est adéquate à son idée, tandis que toutes les choses finies ont en elles quelque chose de non vrai, de non conforme à leur notion : c'est pour cela qu'elles périssent et que les espèces seules demeurent.

L'objet de la logique peut encore s'exprimer par cette question : Comment les formes de la pensée sont-elles capables de comprendre le vrai? Et cette question suppose celle-ci : Quelles sont les formes de l'infini, et quelles sont les formes du fini?

On peut connaître le vrai de plusieurs manières, et ces

diverses manières ne sont qu'autant de formes de la connaissance. L'expérience est une de ces formes, mais l'expérience est très-diverse, selon l'esprit que chacun apporte à l'observation de la réalité. Gœthe, étudiant la nature ou l'histoire, la saisit dans sa vérité et l'exprime. Mais il importe de plus de saisir la vérité par la réflexion et de l'exprimer par des rapports logiques. Telle cependant n'est pas encore la forme la plus parfaite du vrai : la forme absolue de la vérité est la forme pure de la pensée. Les autres formes sont des formes finies, pleines de contradictions.

L'objet de la philosophie est la vérité, un système de pensées objectives. En tant que la pensée ne produit que des déterminations finies, elle s'appelle *entendement*, entendement proprement dit. En tant que finies, ces déterminations ne peuvent être adéquates à la vérité, qui est absolue. Elles sont de plus purement subjectives et comme telles opposées aux objets, opposées les unes aux autres et plus encore à l'absolu.

Pour mieux faire comprendre ce qu'on doit entendre ici par logique, il importe de considérer les *positions* que la pensée prend successivement vis-à-vis des objets. Ces positions sont, d'après Hegel, au nombre de trois, et, en les caractérisant, il fait en passant la critique de l'ancienne métaphysique, en même temps que celle des philosophies de Kant et de Jacobi.

1. La première position de la pensée relativement aux choses objectives[1], est cette manière de voir naïve qui, sans conscience encore d'aucune opposition entre les choses et les idées, ayant pleine confiance dans la raison, admet que la vérité peut être connue objectivement par la réflexion. Toute philosophie primitive repose sur cette foi.

Cette manière de voir peut tout aussi bien produire une



[1] *Encyclop.*, §§ 26-36.

philosophie véritablement spéculative, que demeurer renfermée dans les limites des déterminations finies de l'entendement. C'est surtout ce dernier résultat, cette philosophie bornée, qu'il importe de considérer ici : c'est l'ancienne métaphysique telle qu'elle existait avant l'avénement de Kant ; c'est la manière dont l'entendement conçoit les objets de la raison ; ce sont les formes finies de la pensée appliquées aux choses infinies (*die blosse Verstandesansicht der Vernunftgegenstände*).

L'ancienne métaphysique considérait les déterminations de la pensée comme étant les déterminations fondamentales des choses, et par cette supposition elle était, au jugement de Hegel, supérieure au point de vue de la *Critique*.

Mais, d'abord, ces déterminations logiques étaient prises, dans leur abstraction, comme ayant une valeur propre et comme pouvant devenir les prédicats du vrai. On supposait en général que l'absolu pouvait être déterminé par des attributs fixes, et que la connaissance pouvait en être acquise ainsi, sans examiner si ces attributs étaient vrais en soi et si la forme du jugement était la forme de la vérité[1]. De pareils prédicats sont en soi un contenu limité, et ne sauraient épuiser la plénitude de l'idée à laquelle ils s'appliquent. Ensuite comme attributs d'un même sujet, ils sont bien liés entre eux, mais ils sont différents et opposés les uns aux autres.

En second lieu[2], les objets de l'ancienne métaphysique étaient bien des totalités rationnelles et concrètes, l'âme, Dieu, l'univers, mais elle les prenait tels qu'ils étaient donnés, comme des sujets tout prêts, qu'il s'agissait seulement de déterminer selon la notion qui leur servait de base. Les idées de Dieu, de l'âme, de l'univers, semblaient offrir à la pensée philosophique une matière solide ; mais outre qu'elles

[1] *Encyclop.*, § 28.
[2] *Encyclop.*, § 30.

dépendent beaucoup du sujet qui les a conçues, elles ont besoin d'être déterminées par cette même pensée.

L'ancienne métaphysique procédait par propositions; mais la forme de la proposition ou du jugement est impropre à exprimer le concret; tout jugement n'énonce jamais qu'un côté de l'objet, et par là même il est faux.

Cette métaphysique était nécessairement *dogmatisme*, parce que, selon la nature des déterminations finies, elle devait admettre que de deux assertions opposées, l'une devait être vraie et l'autre fausse. Le monde est ou fini ou infini, disait-on, par exemple. L'idéalisme, la philosophie spéculative, ne connaît pas ces oppositions, parce qu'elle ne les admet pas comme fixes ou permanentes. Tandis que l'ancien dogmatisme disait : de deux choses l'une, ou l'âme est simple ou elle est composée, finie ou infinie, l'idéalisme dira : elle n'est uniquement ni l'un ni l'autre; de pareilles déterminations, prises isolément, n'ont rien de vrai; elles n'ont de valeur qu'autant qu'après avoir été posées, elles sont tout aussitôt détruites[1].

L'ancienne métaphysique, dit encore Hegel[2], supposait naïvement que la pensée peut saisir ce que les choses sont en soi, et que ce qu'elles sont véritablement, elles le sont en tant que pensées; mais elle ne savait pas s'élever au-dessus de la pensée finie, jusqu'à la pensée rationnelle, infinie. Une chose est finie en tant qu'elle est rapportée à une autre, qui en est la négation et la limite. En soi, la pensée est infinie; mais elle est finie en tant qu'elle considère l'objet comme lui étant opposé et indépendant d'elle. Elle est infinie en soi en tant qu'elle n'a d'autre objet qu'elle-même. Elle est finie en tant qu'elle s'arrête à des déterminations limitées, qu'elle regarde comme définitives. La pensée infinie, spéculative, au contraire, tout en se déterminant ou se limitant, détruit

[1] *Encyclop.*, § 32.
[2] *Encyclop.*, § 28 addit.

toujours ces limites. Des attributs finis ne peuvent déterminer que des objets finis, et c'est là la fonction de l'entendement, fini lui-même. L'ancienne métaphysique avait tort de prétendre déterminer de la même manière les choses infinies.

La première partie de la métaphysique était l'*Ontologie*, la théorie des déterminations abstraites de l'être, et comme il n'y a pas pour ces déterminations de principes *à priori*, l'énumération s'en faisait au *hasard* et *empiriquement*, et leur contenu dépendait de l'idée qu'on attachait vulgairement aux mots qui les désignaient. Il n'y avait là rien de vrai, de nécessaire[1].

La seconde partie était la *Psychologie rationnelle*, qui avait pour objet la nature métaphysique de l'âme ou de l'esprit considéré comme une chose. On cherchait les preuves de l'immortalité de l'âme dans les idées de composition et de simplicité, de temps, de modification qualificative, d'accroissement ou de diminution de quantité. On considérait l'âme comme une *chose*, expression équivoque. Une chose est d'abord ce qui existe immédiatement, ce qui tombe sous les sens. Voilà pourquoi l'on se demandait où était le siége de l'âme, si elle était simple ou composée. Mais la simplicité abstraite n'exprime pas plus l'essence de l'âme que la composition. L'ancienne métaphysique avait le tort de séparer l'esprit de ses manifestations au dehors. Il importe de le considérer dans sa réalité concrète, dans son activité, de telle manière que ses manifestations au dehors soient reconnues pour l'expression de sa nature intime[2].

La troisième partie, la *Cosmologie*, traitait du monde, de sa contingence, de sa nécessité, de ses limites dans le temps et l'espace, de la causalité, de la liberté, de l'origine du mal[3].

[1] *Encyclop.*, § 33.
[2] *Encyclop.*, § 34 addit.
[3] *Encyclop.*, § 35.

On considérait comme absolument opposés la contingence et la nécessité, la nécessité externe et la nécessité interne, les causes efficientes et les causes finales, la substance et son phénomène, les accidents, la matière et la forme, la liberté et la causalité nécessaire, le plaisir et la douleur, le bien et le mal. Mais, dit Hegel, ces oppositions n'ont rien d'absolu. On supposait que la nécessité était la loi de la nature, et l'esprit était regardé comme libre. Cette différence est essentielle sans doute; mais la liberté et la nécessité, en tant qu'elles sont abstractivement opposées l'une à l'autre, n'appartiennent qu'au monde fini, et cette distinction n'a de valeur que dans le domaine de l'entendement. Une liberté qui n'aurait rien de nécessaire et une simple nécessité sans liberté sont toutes deux des déterminations abstraites, et par là même sans vérité. La liberté est essentiellement concrète, déterminée en soi éternellement, et en même temps nécessaire. La liberté est nécessité interne.

Il en est de même de la différence du bien et du mal. On peut considérer le mal comme quelque chose de déterminé qui n'est pas le bien, et le bien et le mal ne sont pas identiques dans l'absolu; mais on a tort de prendre le mal pour quelque chose de positif; le mal est négation, et n'a comme tel rien de permanent.

La quatrième partie de l'ancienne métaphysique était la *Théologie rationnelle*[1]. Elle avait pour objet l'idée de Dieu, sa possibilité, sa réalité et ses attributs. Tout ici dépendait de l'idée qu'on se faisait de Dieu *à priori*. Toute démonstration de l'existence de Dieu à l'aide de notions finies et du principe de contradiction, échoue contre l'impossibilité de trouver un passage du fini à l'infini. Le raisonnement conduisait soit au panthéisme, qui, ne pouvant séparer Dieu du monde, le conçoit comme la substance immédiate de

[1] *Encyclop.*, § 36.

l'univers, soit au dualisme, selon lequel le monde comme objet est opposé à Dieu comme sujet. Les attributs enfin, qui devaient pourtant être déterminés et distincts, étaient tous absorbés dans la notion abstraite de la réalité pure, de l'être indéfini. Tout au plus Dieu pouvait-il être déterminé relativement au monde, et ces attributs *relatifs* on les concevait néanmoins comme *infinis;* seulement pour pallier cette contradiction on les prenait in *sensu eminentiori.* On ne voyait pas qu'en forçant ainsi le sens de ces attributs, on les détruisait, qu'une bonté infinie, par exemple, n'est plus la bonté.

Selon Hegel[1], la théologie de l'ancienne métaphysique n'était pas une science rationnelle, mais la science de Dieu telle que la conçoit l'entendement, ayant pour mesure unique l'idée même de Dieu telle qu'elle existait dans la conscience Elle eut pour résultat de définir Dieu comme l'être parfait (*ens realissimum*), tout réel, par l'exclusion de tout attribut négatif. Mais, dit Hegel, en excluant toute négation, on excluait toute réalité, et à la place de l'être tout réel, il ne restait qu'une abstraction vaine, l'être le plus pauvre et le plus vide, lumière pure et ténèbres pures.

Démontrer d'après les lois de l'entendement, c'est faire dépendre une détermination d'une détermination antérieure. Par conséquent, démontrer Dieu ainsi, c'est faire dériver son existence d'une autre existence qui en serait le principe, et pourtant Dieu est le fondement de toute existence.

De là on s'est autorisé récemment à dire que Dieu ne pouvait se démontrer; mais une démonstration par la raison est autre chose qu'une démonstration par l'entendement. La première, il est vrai, part aussi d'un autre que Dieu; mais par la suite il devient évident que cet autre est lui-même fondé en Dieu, de telle sorte que ce qui avait apparu comme conséquence logique, se trouve être le principe réel : tel est l'argument physico-théologique.

[1] *Encyclop.*, § 36, addit.

Tout ce que cette métaphysique avait de bon, c'était la conscience que la pensée est l'essence de ce qui est. Du reste, Platon et plus encore Aristote, avaient eu une autre métaphysique.

2. La seconde position de la pensée relativement aux choses objectives est celle de l'*empirisme* et du *criticisme*[1].

Le besoin d'un contenu concret et d'une base solide, par opposition aux théories abstraites de l'entendement, impuissantes à expliquer le particulier, donna naissance à l'*empirisme*, qui, au lieu de chercher le vrai dans la pensée elle-même, va le demander à l'expérience, à la conscience présente, à l'observation externe et interne.

Il conçoit les intuitions particulières sous forme de notions, de propositions et de lois générales, mais applicables seulement aux faits, aux phénomènes. Il repose sur ce grand principe que le vrai doit se montrer dans la réalité et exister dans la perception. D'accord avec lui, la philosophie véritable ne reconnaît pour vrai que ce qui existe; elle ne sait rien de ce qui n'est pas. Comme lui, elle veut que tout ce qui est soit donné dans la conscience. Mais l'empirisme, s'il est conséquent avec lui-même, nie toute existence purement intelligible, ou du moins la possibilité d'en avoir connaissance. Son erreur fondamentale comme science est de faire usage de catégories métaphysiques, puis, à l'aide de ces mêmes catégories, de procéder à des déductions ultérieures, en supposant infaillible l'application des formes du raisonnement, et en faisant ainsi de la métaphysique sans le savoir.

On a remarqué avec raison que dans l'expérience comme système de faits, il faut distinguer deux éléments, savoir la matière très-diverse d'une part, et les formes de l'universalité et de la nécessité d'autre part, formes qui ne sont point données dans la perception et qu'il faut justifier. D'une multitude innombrable de perceptions toutes pareilles, il y a loin

[1] *Encyclop.*, §§ 37-60.

encore à l'universalité, et de ce que des changements se succèdent avec une certaine constance, ou de ce que certains objets se trouvent toujours placés à côté de certains autres objets, l'on ne peut pas légitimement conclure qu'il y a entre ces changements ou entre ces objets une connexion nécessaire.

La philosophie *critique*[1] est d'accord avec l'empirisme pour regarder l'expérience comme l'unique fondement de la connaissance; mais pour elle cette connaissance est purement phénoménale. Elle commence par établir une distinction entre les éléments sensibles fournis par les objets extérieurs, et les formes qui les unissent; elle déclare que ces formes sont *à priori*, et soutient que ce sont précisément les concepts de l'entendement qui font l'objectivité de la connaissance expérimentale. Puis, soumettant à l'examen ces concepts, elle les déclare tout subjectifs, fondés uniquement dans le sujet, et finit par opposer le système de l'expérience à ce que les choses sont en soi, aux intelligibles.

Hegel fait sur la valeur du mot *objectivité* une observation que nous devons recueillir[2]. Ce mot, dit-il, a une triple acception. Il signifie d'abord ce qui existe hors de nous, par opposition à ce qui est purement subjectif ou imaginaire; ensuite, dans le langage de Kant, il signifie ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans la connaissance, par opposition à ce qu'il s'y trouve de particulier et de contingent, de subjectif, à ce qui est senti et perçu seulement selon l'organisation du sujet; enfin la véritable objectivité de la pensée est celle précisément que Kant n'admet pas, et qui consiste en ce que les pensées ne sont pas seulement nos pensées, mais qu'elles expriment ce que les choses sont en soi.

Hegel expose ici[3] la philosophie de Kant à sa manière, en

[1] *Encyclop.*, §§ 40-60.
[2] *Encyclop.*, § 41, addit.
[3] *Encyclop.*, §§ 42-52.

commençant par la *Critique de la raison pure*. La philosophie critique, dit-il, admettait, comme base des notions de l'entendement, l'*identité primitive du moi dans la pensée*, l'unité transcendantale de la conscience de soi. La variété des sensations et des intuitions étant rapportée au moi, et réunie par lui dans une seule et même conscience, est ainsi réduite à l'unité. Les formes déterminées de cette synthèse sont les concepts purs de l'entendement, les catégories.

Hegel donne son approbation à la manière dont Kant a exprimé la nature de toute conscience, en disant que les déterminations de la pensée ont leur source dans le moi, que les catégories sont des formes simples auxquelles est rapportée la diversité sensible. Le moi est comme le creuset ou le feu qui consume la variété indifférente, et la réduit à l'unité. Les catégories sont, en effet, subjectives, en ce sens qu'elles ne sont pas données dans la perception, dans la conscience immédiate; mais de ce qu'elles procèdent de la pensée, il ne s'ensuit pas qu'elles n'aient pas une valeur objective, comme le prétend la *Critique*, que l'on peut, en raison de cette doctrine, appeler un *idéalisme subjectif*.

Selon cette manière de voir, les catégories sont des formes vides en soi, et dépendent, quant à leur contenu, de la matière donnée par l'intuition sensible. Cela n'est pas exact. Les catégories ont un contenu en soi, puisqu'elles sont déterminées, mais ce contenu n'est pas sensible. Elles sont vides en ce sens qu'on ne doit pas s'arrêter à elles non plus qu'à leur totalité, qui est l'*Idée logique*, mais qu'il faut à leur aide pénétrer dans les domaines réels de la nature et de l'esprit; ce qui du reste, ne veut pas dire qu'il s'agisse de remplir l'*idée* d'un contenu qui lui soit étranger, venu du dehors, mais bien que, par sa propre activité, l'*idée*, en se développant, se développe et se détermine comme nature et comme esprit[1].

Selon Kant, les catégories ne peuvent servir à déterminer

[1] *Encyclop.*, § 43, addit.

l'absolu, qui n'est pas donné dans une perception, et l'entendement ne peut connaître les choses en soi. Selon Hegel, au contraire, la chose en soi ou l'objet dépouillé de tout ce qu'il est pour la conscience réelle, n'est que la négation de toute perception, de toute réalité, une abstraction vaine.

Selon la philosophie critique, c'est donc la raison comme faculté de l'absolu, qui voit ce que la connaissance expérimentale a de relatif et de subjectif. Mais ce qu'elle appelle ici l'objet de la raison, l'absolu ou l'infini, n'est autre chose, selon Hegel, que ce qui est identique avec lui-même, ou l'identité primitive du moi dans la pensée, et elle donne le nom de raison à ce moi abstrait, ou à la pensée ayant pour objet cette identité pure. Et comme les connaissances expérimentales, en tant qu'elles ont un contenu déterminé, sont inadéquates à cette identité indéterminée qu'on appelle l'absolu, et que l'on confond avec l'*idée* ou le vrai, ces connaissances sont réduites à n'être que des phénomènes[1].

C'est toutefois un résultat important de cette philosophie que d'avoir présenté les objets de la connaissance expérimentale comme de simples phénomènes; ils ne sont, en effet, que cela, en ce qu'ils n'ont pas le principe de leur existence en eux-mêmes, mais en autre chose. Mais cette autre chose qu'est-elle? Selon Kant, ce que les objets sont en soi nous est inconnu. La vérité est que les choses qui tombent sous les sens, ne sont pas seulement des phénomènes pour nous, comme l'entend Kant, mais encore en soi, en tant que, comme finies, elles ne reposent pas sur elles-mêmes, puisqu'elles ont leur principe dans l'*idée divine universelle*. Cette nouvelle manière de voir est encore idéalisme, mais c'est un *idéalisme absolu*, qui est ainsi la base de la conscience religieuse, en tant que celle-ci conçoit le monde comme créé et gouverné par Dieu[2].

[1] *Encyclop.*, § 45.

[2] *Encyclop.*, § 45, addit.

Mais voici que se fait valoir le besoin de connaître la chose en soi. Or, connaître un objet, c'est avoir une notion déterminée de son contenu, et un contenu déterminé suppose une liaison interne et des rapports avec d'autres objets. Donc pour déterminer ainsi l'infini ou la chose en soi, la raison ne pourrait se servir que des catégories, et en les y appliquant, elle en ferait un usage transcendantal, ce qui selon la *critique* ne peut être admis.

De là il arrive que la philosophie critique, qui n'admet qu'une *objectivité subjective*, refuse d'appliquer les catégories à l'absolu. Il y a un intérêt tout particulier à voir comment Kant juge l'ancienne métaphysique à cet égard.

D'abord, quant à l'*âme*, Kant soutient que c'est à tort que l'ancienne psychologie concluait de l'expérience intime de l'identité du sujet ou du moi à sa substantialité simple et identique, immatérielle, et il donne pour raison que du phénomène on ne peut pas conclure à la chose en soi.

Cette critique, qui, selon Hegel, est au fond la même que celle de Hume, serait juste, dit-il, si, en effet, la pensée, pour être réelle, avait besoin de s'appuyer sur l'expérience. Kant est dans le vrai lorsqu'il dit que les catégories de simplicité, d'identité, etc., ne conviennent pas à l'esprit, mais il en ignorait la raison. Ces prédicats ne peuvent s'appliquer à l'esprit, parce que ce sont des abstractions, et que l'esprit est infiniment plus que cela. L'âme est simple, sans doute; elle est identique avec elle-même; mais elle est de plus active, ayant en soi des différences qui la déterminent.

Pour ce qui est des *antinomies* où s'engage la raison, en appliquant à l'univers les catégories de l'entendement, Hegel reconnaît que cette pensée de la philosophie critique fut un grand progrès. Mais, ajoute-t-il, autant ce point de vue était élevé, autant la solution des antinomies proposée par Kant est triviale. Elle est, dit-il, le produit d'une fausse tendresse pour les choses de ce monde. Pour absoudre l'être cosmique

du reproche de contradiction, Kant le met sur le compte de la raison, en plaçant le principe des antinomies dans l'essence même de l'esprit. Il y a là un excès d'humilité. C'est d'ailleurs faute de profondeur que Kant n'a admis que quatre antinomies. L'antinomie est partout, dans tous les objets, dans toutes les idées ; la contradiction est le principe de toute existence comme de toute dialectique.

Kant a ignoré la vraie nature des antinomies. Elles n'ont pas leur source dans la raison, mais dans la nature même des choses : elles proviennent de ce que toute réalité renferme le principe de déterminations opposées, en sorte que connaître et comprendre un objet, c'est le connaître et le comprendre comme une unité concrète de déterminations opposées[1].

La critique que Kant a faite de l'ancienne théologie porte principalement sur l'argument ontologique, comme concluant de l'idée à la réalité de son objet; c'est le point de vue de Hume. Cette critique, Hegel la détruit sans peine. C'est précisément parce que la nature de l'homme est de penser, que la philosophie, comme le sens commun, aura toujours le droit de s'élever de la contemplation du monde à Dieu. Ce qu'on appelle les preuves de l'existence de Dieu, ce n'est au fond que l'analyse de la marche de l'esprit en soi, qui est essentiellement pensant; y faire des objections, c'est se révolter contre la pensée elle-même. Si la pensée s'élève audessus du monde sensible, si elle franchit les bornes du monde fini, si d'un bond elle traverse l'abîme qui semble séparer la série des choses sensibles de celle des choses intelligibles, c'est en vertu même de sa nature. Penser, ce n'est pas uniquement juger et raisonner. Penser le monde sensible, c'est en changer la forme empirique, c'est la métamorphoser en une *généralité*. Tout en partant de ce monde comme donné,

[1] *Encyclop.*, § 48, addit.

la pensée exerce sur cette base une réaction négative ; la matière perçue, déterminée par la pensée, ne demeure pas à cet état. La pensée, en saisissant le contenu réel de la matière, en rejette l'enveloppe, l'écorce. Le défaut des arguments métaphysiques de l'existence de Dieu, est de ne pas exprimer cette négation. Par cela même que l'univers est contingent, il arrive que la pensée le reconnaît pour une simple apparence, un non-être. En s'élevant au-dessus du monde, l'esprit reconnaît que le monde existe, mais que cette existence n'est que phénoménale, et non l'être véritable, qui est Dieu. S'il y a transition et médiation, l'esprit partant du monde et de là s'élevant à Dieu, par là même qu'il arrive à Dieu, cette transition et ce moyen sont détruits, et par là le monde en même temps est anéanti.

La critique des arguments théologiques, continue Hegel, n'est fondée qu'autant qu'on voudrait conclure d'un être réel à un autre être tout différent, et établir entre les deux un rapport affirmatif. Mais l'esprit, en s'élevant à Dieu, détruit l'illusion qui avait présenté le monde comme réel, et c'est précisément par là qu'il s'élève à Dieu.

C'est aussi en ne faisant pas attention à cette négation de la réalité du monde par la pensée, que l'on a pu reprocher à Spinoza d'être panthéiste et athée. La substance absolue de ce philosophe n'est pas encore, il est vrai, l'esprit absolu même ; mais, outre que Spinoza ne définit pas Dieu l'unité de Dieu et du monde, puisqu'il le fait consister dans l'unité de la pensée et de l'étendue, il résulte de la seule notion d'unité que dans son système l'univers n'est qu'un phénomène sans réalité propre, et que sa philosophie est plutôt acosmisme qu'athéisme : il nie le monde et non pas Dieu.

Pour ce qui est de la notion même à laquelle on arrive par la preuve cosmologique et par l'argument physico-théologique, notion par laquelle Dieu est conçu comme l'être nécessaire, la cause intelligente et providentielle de la nature, il est très-

vrai que cette idée n'est pas adéquate à ce que l'on entend par Dieu; mais d'abord est-il philosophique de comparer un résultat de la pensée avec une idée de Dieu préconçue? Ensuite les attributs obtenus ainsi sont déjà d'une grande valeur. Mais pour constituer la vraie notion de Dieu, il ne faut pas partir de ce qui n'a qu'un contenu subordonné. Dieu n'est pas *force* et *vie* seulement; il est surtout esprit. Le véritable point de départ pour la pensée de l'absolu, en tant que la pensée a un commencement, c'est la nature spirituelle.

La critique de l'argument ontologique est à peu près de même nature que celle des autres preuves. Ainsi que dans l'existence sensible ne sont pas donnés l'universel et le nécessaire, de même dans l'universel ou le général n'est pas donnée l'existence déterminée : on ne peut donc pas conclure de l'un à l'autre. De la pensée à l'être, de la possibilité à la réalité, il n'y a pas de passage. Hegel n'admet pas cette critique. Dieu, dit-il, ne peut être conçu que comme existant, et pour lui l'idée emporte l'existence : c'est cette unité de la pensée et de l'être qui constitue l'idée de Dieu. Dieu est la totalité concrète, et cette idée comprend par conséquent l'existence, le plus pauvre, le plus abstrait des attributs. Cette impossibilité absolue de séparer l'existence de la pensée de Dieu a été principalement rétablie dans toute sa force par la philosophie de Jacobi.

La *Critique de la raison pure* se résume, en définitive, dans cette assertion que la pensée en soi n'est que *l'unité indéterminée*, *raison pure*, et la *faculté de cette unité*. La raison pure n'est que l'unité formelle des données de l'expérience, une règle et non l'organe de la vérité; au lieu de fournir une théorie de l'infini, elle ne donne qu'une critique de la connaissance rationnelle.[1]

[1] *Encyclop.*, §§ 53-54.

Dans la philosophie de Kant la *raison pratique* est conçue comme la volonté se déterminant elle-même d'une manière générale, c'est-à-dire comme volonté pensante. Elle impose à la liberté des commandements absolus, objectifs. Le droit de considérer ici la pensée comme ayant une valeur absolument objective est déduit de la *liberté pratique*, fait irrécusable, donné dans l'expérience, fondé sur le témoignage de la conscience réelle. Au jugement de Hegel cette doctrine de Kant ne peut se maintenir en présence du déterminisme et du scepticisme moral, qui, selon Hegel, se fondent également sur l'expérience.

Pour déterminer la pensée pratique, pour formuler ses lois, la philosophie critique ne connaît encore que l'identité abstraite de l'entendement, l'absence de toute contradiction. Ainsi la raison pratique se trouve à son tour enfermée dans ce même formalisme qui est, d'après la *critique*, le dernier résultat de la raison théorique. Mais la raison pratique, non-seulement place en elle-même la détermination générale du bien, elle devient véritablement pratique en *postulant* que le bien ait une existence cosmique, une objectivité extérieure, ce qui revient à dire que la pensée n'est pas une activité purement subjective, mais qu'elle est objective.

Du reste, Hegel rend justice aux travaux de Kant sur la morale. Il rappelle à cette occasion[1] à quel triste état la philosophie morale était réduite à cette époque.

Passant ensuite à la *Critique du jugement*[2], ce qui distingue cette critique aux yeux de Hegel, c'est que Kant y a énoncé la pensée même de l'idée. Au jugement réfléchi est attribué le principe d'un *entendement intuitif*, dans lequel le particulier, logiquement contingent quant au général, est néanmoins déterminé par celui-ci; c'est ce qui a lieu dans les produits de la nature organique et de l'art. Or, cette idée

[1] *Encyclop.*, § 54, addit.

[2] *Encyclop.*, §§ 55-60.

d'un entendement intuitif, d'une convenance interne, n'est autre chose que l'universel ou le général (τὸ καθ' ὅλου), considéré en même temps comme *concret*. C'est uniquement par là que la philosophie de Kant est véritablement spéculative. Il est vrai que le produit de l'art, ainsi que l'individu vivant, est limité dans son contenu; mais Kant a représenté l'*idée* avec tout son contenu dans l'harmonie établie par la raison entre la nature ou la nécessité et le but de la liberté, dans la fin du monde conçue comme réalisée par cette harmonie, qui est, selon Kant, un *postulat* rationnel.

Dans la *Critique du jugement*, le rapport établi entre le général de l'entendement et le particulier de l'intuition est autre que dans la Critique de la raison théorique et pratique; mais Kant n'a pas compris que le général est le vrai, la vérité même. Il ne saisit l'unité du général et du particulier que d'après l'expérience. Cette expérience est donnée d'abord dans le *génie* ou la faculté de produire des idées esthétiques, des conceptions idéales, et ensuite dans le jugement esthétique ou le sentiment de l'accord des intuitions dans leur liberté avec l'entendement dans sa légalité.

Le principe du jugement réfléchi quant aux productions de la nature vivante, est défini par Kant comme le *but*, la fin, la *notion active*, le général déterminé en soi. En même temps, Kant écarte le concept de la convenance extérieure ou finie, selon lequel la fin n'est pour le moyen et la matière où elle se réalise qu'une forme extérieure; dans la nature vivante le but est détermination et activité *immanentes*, et toutes les parties de l'organisme sont les unes pour les autres réciproquement fin et moyen. Or, bien que par cette idée le rapport intellectuel de fin et de moyen, de subjectivité et d'objectivité, se trouve détruit, par une contradiction évidente, la fin est de nouveau déclarée être une cause qui n'existe et n'est active que comme représentation, c'est-à-dire comme quelque chose de subjectif, qui n'est fondé que dans *notre* entendement.

Dans la philosophie de Kant, selon le principe de la *convenance interne*, l'idée absolue et infinie est présentée comme fin absolue, comme le bien souverain, réalisé par une puissance qui a conçu cette fin, par Dieu, la vérité absolue, où viennent se résoudre et s'évanouir toutes les oppositions. Mais le bien, but final du monde, n'est déterminé que comme *notre* bien, comme un postulat de la raison pratique, de telle sorte que l'unité dont il s'agit ici n'est que l'accord de l'état final du monde avec notre moralité, harmonie purement subjective, qui *doit être*, mais qui est purement idéale, admise seulement de confiance, un objet de notre foi, mais sans vérité, sans réalité objective.

Hegel termine sa critique de Kant par une observation générale sur le résultat de sa philosophie quant à la nature de la connaissance. Le défaut capital de tout système dualiste, et spécialement de celui de Kant, est l'inconséquence de prétendre *unir* deux choses qu'en principe on déclare subsister chacune pour soi et être de nature essentiellement différente; tour à tour on y suppose chacune pour vraie séparément, et toutes deux pour vraies seulement en tant qu'elles sont réunies. Kant attribue une existence à part aux formes de la pensée et aux choses en soi, et en même temps il ne voit la vérité que dans leur réunion. Selon Hegel, il est absurde d'admettre d'une part que l'entendement ne perçoit et ne connaît que des phénomènes, et de déclarer de l'autre que cette connaissance est quelque chose d'absolu, en disant qu'elle ne peut aller plus loin, que telle est la limite absolue du savoir. Reconnaître une limite, c'est déjà aller au delà. La limite ou le défaut de la connaissance ne nous est connu que par la comparaison de notre connaissance actuelle, individuelle, avec l'*idée* qui est en nous. La conscience d'être fini et borné suppose la présence en nous de l'infini, de l'illimité.

Après cette critique générale de la philosophie de Kant,

critique plus subtile que vraie, Hegel finit cependant par reconnaître que cette philosophie a établi définitivement le principe de l'indépendance de la raison, de son autocratie absolue.

3. La troisième position de la pensée relativement aux choses objectives, est celle du *savoir immédiat* de la philosophie de Jacobi[1].

Les catégories de l'entendement appliquées à l'absolu ne peuvent que le dénaturer, en le transformant en quelque chose de relatif, de dépendant : telle est l'objection que fait valoir contre toute spéculation la philosophie du savoir immédiat. Selon elle, le raisonnement en général ne peut que dégrader l'idée de Dieu. Cette objection est surtout développée dans le septième supplément aux Lettres de Jacobi sur Spinoza. Cette manière de voir considère la connaissance comme le produit du raisonnement : connaître, comprendre, expliquer, c'est montrer comment une chose est fondée sur une autre, comment elle en est déduite. Si telle est la nature de la connaissance spéculative, évidemment l'infini, Dieu, est au-dessus de son domaine.

D'après cette philosophie, la raison est savoir de Dieu, savoir immédiat, *foi*. Elle n'attache pas un sens précis aux mots *savoir, penser, croire*, etc. Tantôt le savoir est opposé à la foi, tantôt la foi est synonyme de savoir immédiat. Puis on oppose la pensée à ce même savoir et particulièrement à l'intuition. Mais l'intuition, en tant qu'elle produit des notions, ne saurait être que pensante. On ne peut croire en Dieu, à la personnalité du moi, à l'existence de choses sensibles, qu'en pensant, et l'intuition pure n'est évidemment que la pensée pure : ce prétendu savoir immédiat n'est au fond que l'instinct rationnel, le contenu virtuellement inné de la conscience, le *sens commun* de l'École Écossaise.

[1] *Encyclop.*, §§ 61-78.

Le contenu de ce savoir immédiat est que Dieu ou l'infini, qui est dans la conscience, existe réellement, que dans la conscience est immédiatement unie à l'idée de Dieu la certitude de sa réalité.

La vraie philosophie ne peut qu'admettre ces propositions, qui en expriment tout le contenu général. Les propositions philosophiques sont en même temps des faits de la conscience, et par conséquent d'accord avec l'expérience. La seule différence essentielle qui existe entre la philosophie et le savoir immédiat, est que celui-ci se prétend seul vrai et qu'il ignore sa véritable nature.

Le principe fondamental de la doctrine de Jacobi est, selon Hegel, exprimé dans le *cogito ergo sum*, qui n'est pas un raisonnement, puisque ce n'est pas le mot *ergo* qui constitue le syllogisme : ce qui fait le raisonnement, c'est le terme moyen, et celui-ci manque dans la proposition de Descartes. Ce philosophe a lui-même déclaré qu'il n'avait pas entendu faire un syllogisme en s'exprimant ainsi.

La théorie du savoir immédiat ne se contente pas de l'opposer au savoir discursif; elle prétend exclure tout raisonnement médiateur. Le savoir absolument immédiat se donne pour un *fait*, et par là nous adresse à l'expérience psychologique. Or, c'est un phénomène psychologique bien connu que de certaines vérités qui sont évidemment le produit de la dialectique la plus compliquée, se présentent à l'esprit de celui à qui elles sont devenues familières, comme immédiatement données, comme faisant partie intégrante de la conscience. Pour ce qui est du savoir immédiat de Dieu, du droit, du bien, il est évident qu'il n'arrive à l'état de sens commun que par l'éducation, par le développement de l'instinct rationnel. La religion et la morale, avec quelque nécessité qu'elles s'imposent, se développent néanmoins dans l'esprit au moyen d'une certaine culture intellectuelle. La conscience religieuse est élévation au-dessus du sensible, du

fini, et la foi en Dieu et en un ordre de choses supérieur, tout immédiate qu'elle paraisse, a pour condition tous les efforts de la pensée nécessaires pour la produire et pour l'affermir.

La pensée principale de la philosophie de Jacobi est la conclusion immédiate de l'*idée* subjective à l'*être* objectif, conclusion fondée sur la connexion primitive de ces deux termes : c'est le syllogisme spéculatif, que Hegel appelle *médiation immanente*. A ce point de vue, ni l'*idée*, comme pensée purement subjective, ni l'être pris en soi, n'est le vrai chacun à part : c'est dire immédiatement que l'idée n'est vraie que par l'être, et que l'être n'est réel qu'au moyen de l'idée. Ainsi le savoir immédiat repose sur l'unité de l'idée et de l'être : il y a donc dans ce savoir une médiation, un moyen par lequel il s'établit.

Ce point de vue, en tant qu'exclusif, donne lieu à quelques observations importantes. D'abord le critérium de la vérité, dans ce système, n'étant pas la nature du contenu, mais le fait de conscience, il s'ensuit que ce savoir est subjectif, reposant sur cette assertion que je trouve dans *ma conscience* un certain contenu, qui est le fondement de toute vérité. Ce qui est ainsi donné dans ma conscience, je le considère comme étant donné dans celle de tous, comme la nature même de toute conscience[1]. En second lieu, en admettant que le savoir immédiat est le critérium de la vérité, il en résulterait que toute superstition est vraie, et la volonté la plus immorale serait par là justifiée : car tout cela est immédiatement dans la conscience. Enfin, le savoir immédiat se borne à savoir *que Dieu est* et non *ce qu'il est ;* car cette dernière connaissance serait médiate. De cette manière Dieu est réduit à n'être conçu que comme Dieu en général, être surnaturel, indéterminé, et la religion n'est qu'un *minimum* de connais-

[1] Il y a ici, à la suite du § 71 de l'*Encyclopédie*, une note intéressante sur le *consensus gentium*.

sance, un culte vague du Dieu inconnu. Selon le savoir immédiat, l'être universel n'est ainsi qu'un être abstrait. Mais Dieu ne peut être appelé esprit qu'autant qu'il est conçu comme se connaissant en soi par lui-même : c'est alors seulement qu'il est un être concret et vivant.

La philosophie du savoir immédiat est un retour à celle de Descartes. En effet, on soutient dans les deux systèmes: 1° que la pensée et l'être du sujet pensant sont inséparables; 2° que de même de l'idée de Dieu est inséparable son existence réelle; 3° quant à la conscience immédiate de l'existence des choses extérieures, il ne s'agit que de la conscience sensible, qui n'est pas en question comme fait. Mais cette conscience immédiate est illusion, erreur, car il n'y a pas de vérité dans les choses sensibles comme telles : c'est là ce qu'il importe surtout de savoir et ce que les deux philosophies ignorent.

Elles diffèrent entre elles 1° en ce que la philosophie de Descartes part de ces principes pour en construire un système, tandis que Jacobi prétend que l'entendement avec ses catégories finies ne peut arriver à l'infini, et veut que la foi en Dieu s'arrête à cette foi abstraite; 2° en ce que Jacobi, tout en admettant la méthode de Descartes pour la connaissance scientifique ordinaire, la rejette pour la spéculation, de façon que, n'en connaissant point d'autre, il ne reconnaît aucune méthode quant aux choses infinies, s'abandonnant à l'arbitraire de l'imagination, à l'orgueil du sentiment, à des affirmations sans principe, à un raisonnement sans frein et sans mesure, et qui s'exerce surtout contre la philosophie.

Il faut écarter comme illusoire l'opposition d'un savoir immédiat et indépendant et d'un savoir médiat également indépendant et qui serait inconciliable avec le premier. Il faut, de plus, en commençant, renoncer à toute autre opinion préconçue, à toute supposition : toutes les déterminations de

la pensée ont besoin d'être examinées et établies par la science[1].

La pensée a, quant à sa forme, trois faces, qui ne sont pas autant de parties de la logique, mais autant de *moments* de toute notion ou de toute vérité en général. C'est d'abord la forme de l'*abstraction* ou de l'entendement; c'est ensuite la forme de la *dialectique* ou la *rationnelle négative;* c'est enfin la forme *spéculative* ou la *rationnelle positive*.

La pensée comme *entendement* s'arrête à des déterminations fixes et à leurs différences, et les considère comme subsistant par elles-mêmes, comme ayant une valeur en soi. Ces déterminations sont nécessaires; mais il ne faut pas, dans la science, les fixer, les considérer comme définitives.

La pensée comme *dialectique* détruit les déterminations finies par elles-mêmes, et les transforme en leurs opposées, en les poussant à l'extrême. Prise en soi, bornée à elle-même, la dialectique constitue le scepticisme, et cultivée ainsi, c'est un système de bascule subjectif, à l'usage des sophistes, appliqués à tout confondre dans les notions reçues; mais, vue de plus haut et dans sa fin, la dialectique est la vraie nature des déterminations logiques et des choses finies, du monde fini en général. La réflexion d'abord est l'acte par lequel les déterminations isolées sont rapportées les unes aux autres, tout en subsistant chacune pour soi. La dialectique, allant plus loin, en démontre l'imperfection et les fait paraître ce qu'elles sont, savoir leur propre négation. Le caractère général du fini est de se détruire, de passer en son contraire. La dialectique est le principe du mouvement intellectuel, l'âme du progrès scientifique, le principe par lequel seul le contenu de la science prend la forme de la nécessité *immanente* et devient système.

La *spéculation* enfin, ou la pensée positivement ration-

[1] *Encyclop.*, § 78.

nelle, saisit et montre l'unité des déterminations dans leur opposition même.

Du reste, la *logique* se divise en trois parties :

I. La *théorie de l'être*, ou de la pensée immédiate, de la notion en soi.

II. La *théorie de l'essence (vom Wesen)*, ou de la pensée réfléchie et médiate.

III. La *théorie de la notion* et de l'*idée*, ou de la pensée revenue à elle par son développement.

Cette division, ainsi que tout ce qu'on a dit jusqu'ici sur la nature de la pensée, est à considérer comme une anticipation qui ne sera justifiée que par la suite.

Avant d'aller plus loin, nous devons faire quelques observations sur les principes posés dans cette introduction à la Logique. Là est le vrai fondement de l'idéalisme de Hegel, et là aussi est l'erreur fondamentale sur laquelle il repose.

Le système s'appuie principalement sur ces trois propositions :

La pensée est la véritable essence de l'homme.

La pensée est l'essence du monde, la vérité des choses.

La vraie connaissance des choses est l'œuvre de mon esprit, la libre production de ma pensée, et ma pensée est identique avec la pensée absolue.

Or, comment Hegel établit-il ces propositions capitales ? Il prétend les prouver par le raisonnement ordinaire et par le sens commun avant de les établir par le fait : il doit donc être permis de se servir contre lui de cette même autorité.

Tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme, dit-il, toute sa nature sensible, morale, intellectuelle, se développe par la pensée ; donc la pensée est la véritable essence de l'être humain. Ce raisonnement repose sur la supposition fausse que le moyen ou la condition par laquelle une chose se produit, en est la cause et l'essence. Sans doute, la pensée est l'instru-

ment, la condition de tout développement dans l'homme; mais on ne peut légitimement conclure de là que l'homme est essentiellement pensée, rien que pensée; s'il en était ainsi, il s'ensuivrait que la moralité, par exemple, n'est qu'une détermination de la pensée, un *moment* dans le développement intellectuel, et c'est aussi ce que Hegel cherchera à établir. Mais évidemment, de ce que la moralité ne se manifeste qu'au moyen de la pensée et dans un sujet pensant, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit qu'un simple produit de la pensée.

La seconde proposition est fondée sur un paralogisme tout semblable.

Nous ne pouvons connaître véritablement les objets que par la réflexion, donc les idées générales que produit la réflexion sont, aux yeux même du sens commun, l'essence, la vérité des choses. Le sens commun est trop bon logicien pour admettre cette conclusion.

Pour connaître la vraie nature des choses, continue Hegel, il faut élaborer les données sensibles, les transformer par la pensée, donc les choses ne sont pas en soi telles qu'elles se présentent immédiatement; leur vraie nature est exprimée par la pensée réfléchie, donc la pensée est elle-même l'essence des choses. Est-il nécessaire d'insister sur ce qu'il y a de forcé dans cette conclusion? Évidemment la conséquence n'est pas renfermée dans les prémisses, qui prouvent seulement l'autorité de la réflexion, la puissance de la pensée sur les perceptions, et non autre chose.

La troisième proposition n'est pas mieux établie.

La pensée est mon action à moi, dit Hegel, donc cette vraie nature qu'elle exprime est une production de mon esprit, de ma liberté; ma pensée est donc véritablement créatrice. Elle n'est pas ma pensée à moi, individu, mais pensée en général, elle est toute pensée, la reproduction fidèle de la pensée qui a produit l'univers.

La pensée, la raison est partout dans le monde, donc elle

est l'âme, l'essence du monde, la substance à la fois du monde physique et du monde intellectuel, de la nature et de l'esprit. En admettant qu'il en est ainsi, que l'univers est le produit de l'intelligence, et si l'on entend par cette pensée la pensée divine, le *logos* ou la parole de Dieu, de quel droit la pensée humaine est-elle identifiée avec la pensée divine, absolue ?

Selon Schelling, la raison est une, la même dans l'homme et en Dieu. C'est là une prétention qui ne peut se justifier ni par la dialectique ni par le fait, et il n'est pas nécessaire de l'admettre pour assurer l'autorité de la raison humaine. Hegel, en la reproduisant, l'a laissée également à l'état de simple assertion. En disant *moi*, ce n'est pas de ma personne que je parle, dit-il ; moi c'est tout aussi bien tout autre moi, c'est le sujet universel, infini. Le *moi* de la Logique, c'est le moi pur, se déterminant lui-même, dépouillé de toute objectivité et de toute subjectivité, de toute individualité. Ainsi, de son propre chef et par son propre effort, la pensée individuelle s'élève à la dignité de sujet absolu, de pensée universelle : c'est, selon Hegel, s'élever au point de vue de la spéculation, de la *raison*, de l'infini. Cette pensée pure est le type et l'essence de l'esprit. Ce n'est pas la pensée abstraite, mais la pensée en soi, dans sa puissance créatrice, la virtualité absolue ; *l'idée concrète* de tout ce qui est. Les formes générales de la pensée, les catégories, ses déterminations spontanées sont l'expression de l'essence générale des choses, et la logique est ainsi identique avec la métaphysique. Les catégories ne sont pas, comme le prétend Kant, des formes vides et abstraites, qui pour se réaliser aient besoin de se remplir d'un contenu étranger. Au contraire, tout contenu, pour être quelque chose, a besoin d'être pensé ; donc ce sont les formes logiques qui sont le fondement de toutes choses. C'est comme si l'on disait qu'un vase est le principe du liquide qu'il renferme.

Hegel, à force d'outrer son idéalisme, retombe dans l'idéalisme vulgaire qu'il prétend détruire en même temps que le réalisme grossier. La vérité selon lui, ce n'est pas la conformité des notions avec leurs objets, mais celle de l'objet avec son idée ou son type. Elle n'est pas un attribut des idées, mais des choses, et comme les choses finies ne sont jamais parfaitement adéquates à leurs types, elles manquent par cela même de vérité, ce qui explique pourquoi elles périssent et pourquoi les espèces seules demeurent.

Selon cette définition de la Vérité, ou de la véritable réalité, il n'y a de réel que les idées, de vrai absolument que Dieu, et l'idéalisme absolu, qui devait se concilier avec le réalisme rationnel, aboutit ainsi aux mêmes résultats que l'idéalisme ordinaire.

En même temps, en refusant toute vérité aux existences individuelles, le panthéisme idéaliste de Hegel compromet dans la *Logique* cette personnalité humaine que, dans l'Histoire de la philosophie, il a tant reproché au Spinozisme d'avoir méconnue, et qu'il s'est engagé à garantir.

Tout en paraissant rehausser la dignité de l'homme, en assimilant la pensée humaine à la pensée divine, l'idéalisme de Hegel refuse toute réalité véritable à l'homme individu, et méconnaît ainsi la personnalité.

CHAPITRE III.

LA PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE : LA THÉORIE DE L'ÊTRE (DIE LEHRE VOM SEYN[1]).

« L'être est la notion en soi, l'indéterminé ; et ses déterminations sont des existences qui sont *autres* ou diverses les unes relativement aux autres, mais c'est toujours le *même*

[1] *Encyclop.*, §§ 84-111, et le livre premier de la *Logique* (Œuvres, t. III, p. 56-468). — On trouvera sous la note III le plan détaillé de la *Science de la Logique*, dont l'*Encyclopédie* n'offre qu'un résumé.

qui se détermine. Le développement de la notion dans la sphère de l'être devient la totalité de l'être par là même que l'être immédiat, ou la forme de l'être comme tel, est détruite » Telle est la traduction à peu près littérale du premier paragraphe de la *Logique;* il ne sera bien compris que par la suite.

L'être lui-même, continue l'auteur, ainsi que les déterminations suivantes, les déterminations de l'être et les déterminations logiques en général, peuvent être considérées comme des définitions de l'absolu, comme les *définitions métaphysiques* de Dieu; car définir Dieu métaphysiquement, c'est en exprimer la nature par des pensées comme telles, et la logique est l'ensemble de toutes les pensées, sous forme de pensées[1]. On le voit, Hegel entend par ces prétendues définitions de Dieu les déterminations successives par lesquelles l'être ou la notion de l'absolu se détermine et se développe.

L'*être* a trois formes : celle de la *qualité*, celle de la *quantité*, et celle de la *mesure* ou de la *qualité quantitative*.

1. *De la qualité*[2].

L'*être pur* est le commencement, parce qu'il est à la fois pensée pure et l'*immédiat* simple et indéterminé. Cet être pur, qui rappelle l'absolument simple des Néoplatoniciens, est, dit Hegel, ce qu'il y a de plus général, de plus vide, de plus pauvre. L'être pur, comme la pensée pure, est une abstraction; c'est l'indéterminé pur, qui est sans aucune réalité[3].

Les divers degrés de l'idée logique se retrouvent dans l'histoire de la philosophie, sous la forme de systèmes successifs, dont chacun a pour fondement quelque définition particulière de l'absolu; et ainsi que le développement de l'idée logique est un progrès (*processus*) de l'abstrait au concret, de

[1] *Encyclop.*, § 85.
[2] *Encyclop.*, §§ 86-98.
[3] *Encyclop.*, § 86.

même, dans l'histoire de la philosophie, les systèmes les plus anciens sont les plus abstraits, les plus indigents[1].

D'après ce principe l'être indéterminé, comme catégorie de l'entendement, est aussi la première pensée pure dans l'histoire : c'est la définition des Éléates, et c'est en même temps cette pensée que Dieu est le principe de l'être en toute existence.

Cet être pur, continue Hegel[2], est donc *abstraction pure*, le *négatif-absolu*, qui, pris en soi, est le *néant*, abstraction, négation absolue.

De là cette seconde définition de l'absolu, selon laquelle il est le *néant*; c'est l'*Être suprême* de la philosophie moderne, le néant du bouddhaïsme, considéré comme le principe et la fin de toutes choses.

Le néant, comme négation absolue, est identique avec l'être pur ou indéterminé. La vérité de l'être, comme celle du néant, est par conséquent l'unité des deux : cette unité est le *devenir (das Werden)*[3]. Mais si l'analyse pose l'être pur et le néant comme identiques, néanmoins ils diffèrent l'un de l'autre, et conséquemment ne sont pas absolument identiques; car il n'y a pas d'opposition plus tranchée que celle qui existe entre le néant et l'être; mais cette différence ne peut s'exprimer, parce que l'un et l'autre sont indéterminés. Leur unité et leur vérité est le *devenir :* ce qui devient est à la fois et n'est pas, il commence d'être. Le devenir est la première pensée concrète, la première *notion*, tandis que l'être pur et le néant ne sont que de vaines abstractions.

Le devenir est l'être posé ce qu'il est en vérité : c'est le système d'Héraclite qui correspond, dans l'histoire, à cette détermination de l'idée-logique. Héraclite, en disant tout coule (παντα ῥεῖ), exprime le devenir comme la détermination fon-

[1] *Encyclop.*, § 86, addit.
[2] *Encyclop.*, § 87.
[3] *Encyclop.*, § 88.

damentale de tout ce qui est, tandis que les Éléates considéraient l'être immobile et immuable comme le seul vrai. Ce fut en vue du principe des Éléates qu'Héraclite dit que l'être n'était pas plus que le non-être (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστι). Nous voyons en même temps par là comment un système antérieur est réfuté par un système nouveau, réfutation qui consiste à réduire une philosophie précédente à n'être plus qu'un moment idéal d'une forme concrète plus élevée de l'*idée*.

Cependant le devenir lui-même n'est encore en soi qu'une détermination très-pauvre. Il n'est pas seulement unité de l'être et du néant; il y a en lui contradiction, absence de repos, agitation, il a pour résultat nécessaire l'*existence* (*das Daseyn*), l'être déterminé[1]. L'existence est l'unité réelle de l'être et du néant, unité où ces deux ne sont plus que des *moments* : c'est le devenir *fixé*. La nature du devenir est d'être toujours en mouvement, d'aboutir sans cesse à un produit déterminé, à un être affecté d'une négation, ayant en lui le germe de la mort[2].

L'existence est donc l'être déterminé, détermination immédiate, *qualité*[3]. C'est par sa qualité qu'une chose est ce qu'elle est, et en la perdant, elle cesse d'être ce qu'elle est. Il s'ensuit que l'existence n'est quelque chose de déterminé que par ce qu'elle n'est pas, par ce qui lui manque. Mais ce qu'elle n'est pas n'est considéré que comme son rapport à un autre, et c'est ainsi que ce qui existe est pris pour une *réalité*. La qualité comme existence déterminée, est réalité en tant qu'elle est considérée relativement à la négation

[1] Hegel distingue entre *Daseyn* et *Existenz*, mots qui en allemand signifient la même chose. Ce qu'il appelle ici *existence*, *Daseyn*, est ce qui résulte du devenir; c'est l'être déterminé en général; ce qu'il appellera plus tard l'*existence*, ce sera l'être déterminé sous une forme particulière.

[2] *Encyclop.*, § 89.

[3] *Encyclop.*, § 90.

qu'elle implique, mais qui en est distincte. Le principe de toute détermination est la négation; la négation, non plus comme néant abstrait, mais comme *quelque chose*, est comme un autre être (*ist als Andersseyn*). La qualité, en tant que cet *autre* est sa propre détermination, quoique distincte d'elle, est *être pour un autre* (*Seyn für Anders*). Enfin, l'être de la qualité comme tel, en vue de ce rapport à un autre, est l'être en soi (*das an sich seyn*).

L'être pris comme distinct de sa détermination et de tout rapport à un autre, l'être en soi, ne serait que l'abstraction de l'être, l'être abstrait. Dans l'*existence* la détermination est *une* avec l'être, et la détermination, en tant qu'elle est en même temps posée comme négation, est *limitation* (*Gränze, Schranke*). C'est pour cela que l'être autre n'est pas en dehors de l'existence, mais un de ses *moments*. Ce qu'on appelle *quelque chose*, une existence déterminée (*aliquid*), est par sa qualité d'abord *fini*, et ensuite *variable*.

Dans l'existence, la négation est encore immédiatement identique avec l'être, et cette négation est ce qu'on appelle la *limite*. Une chose n'est ce qu'elle est que par sa limitation. La limite est inséparable de l'existence. Il ne s'agit encore ici que de la limite *qualificative*. Autre chose est la limite de *quantité*. Une terre, par exemple, a l'étendue d'un hectare : c'est sa limite de quantité; elle est un pré, une forêt : c'est sa limite au point de vue de la qualité.

Quand on parle de quelque chose de déterminé (*etwas*), on pense en même temps à un autre. La limite fait d'une part la réalité de l'existence, et d'un autre côté elle en est la négation. Mais comme négation, la limite n'est pas un néant abstrait : c'est un néant qui est (*ein Seyn des Nichts*), ou ce qu'on appelle un *autre* Or, un autre n'est pas une chose telle que quelque chose puisse être conçu indépendamment d'elle, mais quelque chose est en soi l'autre de lui-même, et dans cet autre sa limite lui devient objective. Le *quelque*

chose et l'*autre* sont donc identiques[1]. L'autre, relativement à quelque chose, est lui-même quelque chose, et ce quelque chose est à son tour, quant à lui, un autre. On croit communément que la lune, qui est un autre que le soleil, pourrait exister sans celui-ci; mais au fait la lune, comme quelque chose, a son autre en elle-même, et c'est ce qui fait qu'elle est finie. Platon a dit : « Dieu a fait le monde de l'*un* et de l'*autre;* en les unissant, il en a composé un tiers qui participe de la nature de tous les deux. » Par ces paroles Platon a exprimé la nature du fini en général, qui, comme existence déterminée, n'est pas indifférent et opposé à un autre, mais qui est en soi l'autre de lui-même, et, de cette manière, change et devient un autre.

C'est là-dessus qu'est fondé ce passage de l'Encyclopédie : *Quelque chose devient un autre; mais l'autre est lui-même quelque chose : donc il devient à son tour un autre, et ainsi indéfiniment, à l'infini*[2].

Cet *infini* est l'infini *négatif*, puisqu'il n'est que la négation du fini, lequel renaît toujours et de cette manière se détruit : c'est une tendance continuelle à se réduire. Ce progrès indéfini fait voir la contradiction qu'implique le fini, qui est tout aussi bien quelque chose de déterminé que *son autre*. « C'est ainsi, dit M. Michelet[3], que le fini est sujet à un développement infini, qu'il n'accomplit jamais, qu'il cherche indéfiniment à accomplir, en passant sans cesse d'un état déterminé à un autre. Le fini, selon Aristote, imite l'infini par de continuels changements. Le fini est en soi l'infini des qualités; et comme il ne peut les posséder toutes à la fois, il tend au moins à les affecter toutes successivement. Tout est en tout, tout peut devenir tout, comme disaient Anaxagore,

[1] Hegel prétend trouver l'expression de cette identité de l'*un* et de l'*autre* dans le latinisme : *aliud-aliud* (voir l'addition au § 92).

[2] *Encyclop.*, § 93.

[3] Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. II, p. 725.

Brunus et autres; tel est aussi le sens de la proposition de Leibnitz, d'après laquelle chaque monade est virtuellement l'univers. Mais cet infini ne se réalise jamais : c'est un progrès infini qui ne produit incessamment que le fini.»

Quelque chose, continue Hegel[1], devient donc un autre, et cet autre devient un autre encore. Dans son rapport à un autre, quelque chose est déjà lui-même un autre quant à celui-ci, de telle sorte que ce qui passe à un autre état, étant identique avec ce qu'il devient, les deux n'étant pas jusqu'ici autrement déterminés, en devenant un autre, ne fait que revenir à lui-même; ce rapport à soi, qui subsiste dans le passage et dans le changement, constitue véritablement l'infini ou plutôt l'*infinité (die Unendlichkeit)*. En d'autres termes, ce qui est changé est l'*autre*, il devient l'*autre de l'autre*. Ainsi l'être se trouve rétabli, mais comme négation de la négation : il est *être pour soi (das Fürsichseyn)*.

Telle est la subtile déduction du principe fondamental de la dialectique de Hegel : elle repose principalement sur cette assertion sophistique que quelque chose de déterminé en devenant un autre, ne fait que revenir à soi, parce qu'il est lui-même un autre quant à l'autre et par conséquent identique avec lui. Cette déduction a en même temps pour objet de prouver l'identité du fini et de l'infini. Le dualisme, dit Hegel, qui rend invincible l'opposition du fini et de l'infini, ne veut pas voir que, pris ainsi, l'infini ne serait que l'un des deux, quelque chose de particulier, opposé au fini, qui en serait ainsi la limite : l'infini ainsi limité par le fini qu'on lui oppose, n'est plus l'infini; le fini l'égalerait en dignité et serait quelque chose d'absolu. On place le fini d'un côté, l'infini de l'autre, et on les sépare par un abîme infranchissable, et la pensée, au lieu de s'élever au-dessus du fini, n'arrive encore qu'au fini.

[1] *Encyclop.*, § 95.

Ces objections n'ont rien de sérieux, non plus que la déduction qui précède ; pour en montrer le peu de solidité, il suffira de faire observer que tout cela repose sur la confusion de l'*infini* avec l'*indéfini*, de ce qui est essentiellement, réellement infini avec ce qui est logiquement indéterminé ou indéterminable.

L'*être pour soi* est la *qualité parfaite*, et comme telle il renferme et réunit en soi, comme ses moments, l'être et l'existence. En tant qu'être, l'*être pour soi* est simplement rapporté à lui-même, en tant qu'existence il est déterminé ; mais il n'est pas déterminé comme une chose distincte d'une autre : dans sa détermination infinie et immédiate, il est un, exclusif de toute différence et de toute opposition à un autre[1].

Le *moi* peut servir de premier exemple pour montrer en quoi consiste l'être pour soi. Comme *existants*, nous nous savons d'abord distincts d'autres existences et rapportés à elles ; mais en même temps nous nous savons exister sous la simple forme de l'être pour soi. Le moi est l'expression du rapport à la fois infini et négatif à soi. On peut dire que l'homme se distingue de l'animal, et en général de toute la nature, par la conscience du moi, ce qui signifie de plus que les choses naturelles ne sont jamais pour soi, que, simples existences, elles ne sont jamais que pour un autre.

L'*être pour soi* est ensuite *idéalité*, tandis que l'existence est considérée comme *réalité*. Mais l'idéalité et la réalité ne doivent pas être conçues comme deux catégories opposées ; l'idéalité est la vérité de la réalité, la réalité prise en soi.

En tant que quelque chose ne fait dans un autre que revenir à soi, il est un avec lui. Le nombre infini des déterminations est concentré en une unité idéale. C'est en ce sens que Xénophane a dit que *tout est un*. Mais cet *un* n'est pas opposé à un autre ; il n'y a pas un antre pour lui, il est tout.

[1] *Encyclop.*, § 96.

Cependant le *un* n'est unité exclusive que par la négation de tout autre être. Selon la manière de voir commune, il n'y a pas de réponse à la question de savoir d'où vient le multiple (τα πολλα) que l'unité semble supposer, le multiple étant considéré comme existant immédiatement. Mais philosophiquement parlant, le *un* est la condition du multiple, et il est de sa nature de se poser lui-même comme pluralité. L'*être pour soi*, dans son unité, n'est pas sans relation comme l'être pur; il est relation comme l'existence, mais il ne se rapporte pas, comme celle-ci, à un autre. Comme l'unité de quelque chose et d'un autre, il est relation à lui-même, relation négative. Par là même le *un* se montre comme impliquant un principe de *répulsion*, par lequel il se pose comme multiple. Mais dans ce multiple l'un est ce qu'est l'autre; chacun est un, tous sont identiques. En produisant le multiple, le *un* ne devient pas réellement un autre : son développement n'est que l'infinie reproduction de lui-même. C'est en ce sens que Proclus a dit : la négation du *un* n'est pas une négation privative, mais une négation créatrice.

Le multiple, érigé en principe, est le point de vue de Leucippe et de Démocrite, celui d'Épicure pour la nature, celui de Rousseau pour l'État. Leibnitz aussi est atomiste dans un certain sens. La monade des monades n'est qu'une unité idéale, logique et non réelle.

Chacun des êtres déterminés étant ce qu'est l'autre, le multiple est *un*, et ce retour de la pluralité à l'unité est la totalité.

2° *La quantité*[1].

Selon la manière de voir ordinaire, la qualité et la quantité sont considérées comme deux déterminations coordonnées et indépendantes; mais il y a un passage de la première à la seconde, la quantité n'étant autre chose que la qualité détruite (*die aufgehobene Qualität*).

[1] *Encyclop.*, §§ 99-106.

Nous sommes partis de l'être, dont la vérité est le devenir; celui-ci nous a conduits à l'existence, dont la vérité est le changement. Dans son résultat le changement s'est montré comme l'être pour soi, délivré de toute relation à un autre, et l'être pour soi, dans son mouvement de répulsion et d'attraction, s'est trouvé être la solution de lui-même et celle de la qualité en général. Or, la qualité ainsi détruite n'est ni le néant abstrait, ni l'être pur et indéterminé, mais uniquement l'être indifférent quant à toute détermination, et cette forme de l'être est la *quantité*.

De là cette formule de Hegel[1] : « La quantité est l'être pur, dans lequel la détermination n'est plus posée comme unie à l'être, mais comme détruite ou indifférente. »

La *grandeur* est la quantité déterminée. L'absolu est quantité pure.

La quantité *discrète* et la quantité *continue* ne sont pas, selon Hegel, des quantités essentiellement distinctes, le même tout pouvant être considéré tour à tour comme l'une et comme l'autre. Il n'y a ni une quantité purement continue ni une quantité purement discrète : la première est une continuité de grandeur discrète, et la seconde une distinction de grandeur continue.

La quantité est de sa nature infinie; mais, dans l'existence, elle n'est jamais qu'une grandeur finie, un *quantum*, quantité déterminée. Toute grandeur, en tant qu'elle est distincte d'une autre, forme une unité, bien qu'en soi elle soit multiple : de là les *nombres*.

Ainsi que la qualité, et plus qu'elle, la quantité n'est ce qu'elle est que par sa limite. La limite discrète, prise comme continuité pure en soi, forme la grandeur *extensive*; la limite, considérée comme détermination simple en soi, fait la grandeur *intensive*, le *degré*. Il n'y a pas de grandeur

[1] *Encyclop.*, § 99.

qui soit purement extensive ou intensive; toute grandeur intensive est en même temps extensive, et réciproquement.

Dans le *degré* est posée la notion ou la vérité du *quantum:* il est la grandeur indifférente et simple en soi; mais il a hors de lui, dans d'autres grandeurs, ce qui le détermine comme tel. Le degré de chaleur a pour expression la hauteur de la colonne de mercure, dans le thermomètre, une grandeur extensive. C'est là ce qui fait la *qualité du quantum*. L'unité et la vérité de la qualité et de la quantité c'est la *quantité qualitative* ou la *mesure*.

3° *La mesure*[1].

La mesure est donc l'unité de la qualité et de la quantité; par là même la mesure est l'*être parfait*, l'être entièrement déterminé. La mesure est une autre définition de l'absolu, et l'on a pu dire que Dieu est la mesure de toutes choses, qu'il a prescrit à tout ses limites. Dans la nature il y a des existences dont la mesure est l'essentiel : tel est, par exemple, le système solaire. Dans les objets inorganiques elle semble de peu d'importance, et elle est d'autant plus nécessaire aux productions organiques que celles-ci s'éloignent plus de la nature inorganique.

La mesure est l'unité immédiate de la qualité et de la quantité, mais leur différence s'y montre tout aussi immédiatement. D'une part, le *quantum spécifique* est quantum simple, et l'existence est susceptible d'augmentation ou de diminution, sans que la mesure en soit atteinte; mais, d'autre part, le changement du *quantum* est aussi changement de la qualité.

L'identité de la qualité et de la quantité n'est d'abord dans la mesure qu'*en soi*, mais non encore *posée*. Il résulte de là que ces deux déterminations peuvent subsister chacune pour soi, en sorte que, d'un côté, une chose peut changer de

[1] *Encyclop.*, §§ 107-111.

quantité sans que la qualité en soit affectée, et que, d'un autre côté, ce changement de quantité a néanmoins une limite, au delà de laquelle la qualité est modifiée.

Quand une certaine mesure est dépassée, une qualité déterminée est remplacée par une autre, tandis qu'en deçà d'un certain degré d'augmentation, la qualité demeure la même. La quantité et la qualité sont ainsi alternativement l'essentiel ou l'inessentiel. La mesure tend à franchir ses limites, à se détruire; mais le *démesuré* (*das Maasslose*) étant lui-même unité de la quantité et de la qualité, redevient ensuite mesure.

L'infini ou l'affirmation comme négation de la négation, a maintenant pris une forme plus concrète; au lieu des côtés plus abstraits de l'être et du néant, du quelque chose et de l'autre, il est devenu l'unité de la qualité et de la quantité. Celles-ci ont passé l'une dans l'autre, et se sont ainsi trouvées être des négations. Mais dans leur unité, qui est la mesure, elles sont d'abord distinctes, et l'une n'est qu'au moyen de l'autre; puis cette unité a été posée comme ce qu'elle est en soi, simple relation à soi, qui renferme l'être en général et ses formes comme détruites, en même temps que conservées (*als aufgehoben*) : de là le progrès de l'être vers l'*essence*.

CHAPITRE IV.

SUITE DE LA LOGIQUE. SECONDE PARTIE : LA THÉORIE DE L'ESSENCE[1].

L'*essence* (*das Wesen*) est le retour complet de l'être à lui-même, et, comme tel, elle est d'abord essence indéterminée.

Elle est, dans cette sphère de l'*être pour soi*, ce qu'était la quantité dans la sphère de l'être pur : indifférence absolue

[1] *Encyclop.*, §§ 112-159. — *System der Logik*, *2tes Buch*. — Œuvres, t. IV.

quant à la limite. Elle tient le milieu entre l'*être* et la *notion*, et par son mouvement dialectique, elle est le passage de l'un à l'autre. Son mouvement consiste, en partant de sa négation, à se déterminer par là, puis à se donner l'existence, et à devenir ainsi pour soi ce qu'elle est en soi. Par là même l'essence devient notion; car la notion est l'absolu en tant qu'il existe en soi et pour soi.

L'essence *paraît* d'abord en soi, elle est *réflexion;* ensuite elle *apparaît*, et enfin elle se *manifeste*. De là cette division de la *théorie de l'essence* dans le *Système de la Logique*, considérant 1° l'*essence comme réflexion*, ou l'essence simple prise en soi; 2° l'*apparition ou le phénomène*, ou l'essence dans son existence; 3° la *réalité*, ou l'unité de l'essence et de son phénomène. Dans l'Encyclopédie, le premier titre est remplacé par celui-ci : *De l'essence comme fondement de l'existence*.

1. *De l'essence comme fondement de l'existence* (*als Grund der Existenz*)[1].

Dans l'essence l'être immédiat est devenu négatif, une apparence (*Schein*). L'apparence n'est pas un néant, mais l'être immédiat opposé à l'essence, ou l'être réfléchi dans un autre. La sphère de l'essence est en général celle de la réflexion, ou de la contradiction réelle.

En traitant de l'essence *réfléchie en soi*, Hegel définit les catégories de l'*identité*, de la *différence* et du *fondement*, qu'il appelle *déterminations de réflexion pures*.

L'essence paraît ou se réfléchit en soi, est réflexion pure; elle est simplement rapportée à elle-même, relation réfléchie et non plus immédiate, *identité pure*. Cette identité étant appliquée comme attribut à l'absolu, on obtient cette définition: *l'absolu est identique avec lui-même, l'absolument identique*, ce qui ne veut pas dire qu'il est lui et non un autre, déter-

[1] *Encyclop.*, §§ 115-130.

mination vide et purement tautologique, mais bien que l'absolu est l'identité spéculative de toutes choses. Dieu est l'essence de tout, toutes choses sont en lui identiques ; leur infinie variété n'est qu'une apparence, et leur essence n'en est pas moins simple et identique.

« Il importe infiniment, dit Hegel[1], de bien s'entendre sur le vrai sens de l'identité, et surtout de ne pas en exclure la variété phénoménale et les différences. Ce n'est pas une identité abstraite, et c'est surtout par là que la fausse philosophie se distingue de la véritable. L'identité vraie, comme idéalité de l'être immédiat, est une détermination d'une haute importance pour la conscience en général et pour la conscience religieuse en particulier. La vraie science de Dieu commence par la certitude que Dieu est identité absolue, que le monde, avec toute sa grandeur et toute sa beauté, n'est qu'une manifestation de la puissance et de la grandeur de Dieu. C'est aussi par l'identité, comme conscience de soi, que l'homme s'élève au-dessus de la nature et se distingue de l'animal, qui n'arrive jamais à se savoir comme *moi*, comme pure unité de soi. Cette identité rationnelle n'a rien de commun avec le principe de l'identité abstraite de la logique ordinaire. Sans doute l'idée est identique avec elle-même, mais seulement en tant qu'elle renferme en même temps la différence. »

Cette identité est ainsi, ajoute M. Michelet, l'identité de l'identique et du non-identique, et tel est le vrai sens de la doctrine de M. de Schelling et de Hegel.

L'essence n'est identité pure et réflexion en soi qu'autant qu'elle est *répulsion de soi ;* elle implique donc essentiellement la détermination de *différence*[2]. La différence, loin d'être coordonnée à l'identité, y est comprise ; l'essence est l'être se maintenant identique dans ses différences.

[1] *Encyclop.*, addit. au § 115.
[2] *Encyclop.*, § 116.

Lorsqu'on demande, continue Hegel, comment l'identique peut produire la différence, on suppose que l'identité est abstraite et opposée à la différence subsistant par elle-même. Si l'on part de cette supposition, la question est insoluble, puisqu'elle constitue *a priori* la différence comme étant quelque chose par elle-même.

La différence est d'abord différence *immédiate* ou *diversité;* dans la diversité, les choses distinctes sont prises chacune pour soi et indépendamment de leur relation les unes avec les autres, relation tout extérieure. De l'identité il faut distinguer l'*égalité*, qui n'est que l'identité des choses qui ne sont pas les mêmes, et l'inégalité est un rapport entre des choses diverses.

Ensuite la différence est différence *essentielle*, le *positif* et le *négatif* distingués de telle sorte que le premier est tellement relation à soi qu'il n'est pas le négatif, et que celui-ci n'est pas le positif. Chacun des deux étant ainsi pour soi de manière à n'être pas l'autre, l'un *paraît*, est réfléchi dans l'autre, et n'est qu'en tant que l'autre est. La différence qui est dans l'essence est donc *opposition*. L'opposition est ce rapport par lequel ce qui est différent n'est pas seulement distingué d'un autre en général, mais d'un autre déterminé: chacun est ainsi l'*autre de son autre*.

Le positif est encore l'identité, mais dans sa vérité plus haute, comme relation identique à soi et comme distinct du négatif, qui, en soi, n'est que la différence elle-même. L'identique comme tel est indéterminé; le positif est l'identique déterminé relativement à un autre, et le négatif est la différence comme telle, déterminée comme n'étant pas identité. C'est là la différence de la différence en soi.

On s'imagine avoir une différence absolue dans la distinction du positif et du négatif, tandis qu'au fond ces deux termes sont identiques en soi, au point que l'on pourrait appeler l'un du nom de l'autre. Ils se supposent réciproque-

ment : le pôle nord de l'aimant ne peut être sans le pôle sud et *vice versa*. De même l'électricité positive et l'électricité négative ne sont pas deux fluides différents. La nature inorganique n'est pas seulement autre chose que la nature organique, elle est son *autre*, son corrélatif nécessaire. De la même manière la nature n'est pas sans l'esprit, et celui-ci suppose la nature.

Le *positif* est le différent qui doit être *pour soi*, et qui en même temps ne doit pas être indifférent quant à *son autre*. De même le *négatif* doit être tout aussi bien pour soi et n'avoir son rapport à soi ou son positif que dans l'autre. C'est dire que la *différence essentielle*, la différence en soi, n'est différence que de soi-même, et implique par conséquent l'identité. L'essence déterminée comme différence rapportée à elle-même, est exprimée par là même comme ce qui est identique avec soi, comme renfermant en soi l'*un et son autre*, elle-même et son autre. L'essence ainsi déterminée comme *étant en soi* est le *fondement*.

Le *fondement* (*der Grund*, la raison) est l'unité de l'identité et de la différence, la vérité, la raison de l'une et de l'autre, la *réflexion en soi* qui est en même temps *réflexion dans un autre*, et réciproquement : c'est l'essence posée comme *totalité*. « C'est, comme dit M. Michelet[1], l'identité éclatant partout dans la différence, l'identité se déployant constamment en des différences : c'est l'essence active. Dans le *fondement* les deux termes opposés sont identiques, et la loi de l'entendement exprimée par Leibnitz comme principe de la *raison suffisante*, est encore ce qu'il y a de plus admissible dans la logique vulgaire. Mais, dans cette loi, le fondement ou la raison est placée d'un côté et ce qu'elle fonde est placé de l'autre, tandis que le *fondement* subsite réellement dans ce qui en résulte, et ce qu'il fonde en est la manifestation. »

[1] Ouvrage cité, t. II, p. 732.

Cette identité du fondement et de ce qu'il supporte est le point de vue de la doctrine de l'émanation de Philon, de la Cabbale, du Néoplatonisme.

Du fondement procède l'*existence*[1].

L'*existence* (*die Existenz*, que Hegel distingue du *Daseyn*) est l'unité immédiate de la *réflexion en soi* et de la *réflexion dans un autre*. C'est la multitude indéfinie des choses existantes, réfléchies en soi et en même temps relatives les unes aux autres, formant ensemble un monde où tout est dans un état de dépendance réciproque, un système infini de conditions et de conditionnés. Ces conditions (causes, raisons, principes) sont elles-mêmes des existences, et les existences sont en divers sens aussi bien conditions que conditionnés.

Le mot *existence* (dérivé de exister, de *ex* et *sisto*, *sortir de*, paraître, se montrer, venir à naître, *existunt sata*) exprime l'état de ce qui est issu, sorti de quelque part, et l'existence est l'être né du fondement et rétabli comme immédiat, sous la forme sous laquelle il apparaît immédiatement.

La *réflexion dans un autre* de ce qui est n'est pas séparée de la *réflexion en soi*; le fondement en est l'unité d'où est sortie l'existence. L'existant a aussi en soi un rapport multiple avec d'autres existences, en même temps qu'il est réfléchi en soi : c'est ce qui constitue la *chose existante*.

La *chose* (*das Ding*, qui est distingué du *Etwas*, du quelque chose, comme l'existence proprement dite est distinguée de l'être simplement déterminé, du *Daseyn*) est totalité existante : c'est la totalité développée dans l'unité des déterminations de fondement et d'existence.

Dans la *chose* toutes les déterminations de la réflexion se présentent comme existantes. La chose a des qualités, des propriétés, elle n'existe que par elles, mais sans dépendre de

[1] *Die Existenz*, que Hegel distingue du *Daseyn*, mot qui n'est que la traduction du mot *existentia* : Le *Daseyn* est une détermination de l'*être*; l'*Existenz*, une détermination de l'essence. Voir ci-dessus p. 157.

telle ou telle de ces qualités. Cependant les propriétés sont indépendantes de la chose, des existences réfléchies, des *matières* ou des éléments (*Stoffe*).

La *matière* est la *réflexion abstraite* ou indéterminée *dans un autre*, ou encore la *réflexion en soi* déterminée, la consistance, la condition de la chose; la chose en subsiste, et n'en est que l'ensemble superficiel, le lien extérieur.

Les diverses matières dont se compose la chose, sont en soi chacune la même que les autres, une seule et même matière, dont la relation qui existe entre les matières diverses, est la *forme*. C'est cette forme qui constitue la différence spécifique des choses.

La diversité réelle des matières n'est qu'une illusion, selon Hegel[1]; leur différence est purement extérieure et résulte uniquement de la forme, et il prétend que cette manière de concevoir les choses est très-familière à la conscience réfléchie. La matière est conçue ainsi comme absolument indéterminée en soi, en même temps que susceptible de recevoir toutes les formes (l'absolument indéterminé et absolument déterminable de Schelling), comme demeurant toujours la même au milieu de toutes les modifications qu'elle subit. Mais, ajoute Hegel, la matière sans la forme n'existe pas, et la notion même de matière renferme celle de la forme comme en étant inséparable. L'idée d'une matière identique et indifférente quant à la forme, mais subsistant en soi, a conduit à celle d'un simple architecte du monde, d'un démiurge, tandis que l'idée d'un Dieu créateur, plus vraie et plus profonde, selon laquelle Dieu a créé le monde de rien, suppose, d'une part, que la matière comme telle n'est rien en soi, et, d'autre part, que la forme ne vient pas s'y joindre du dehors, mais qu'elle est elle-même, dans sa totalité, le principe de la matière. Nous verrons plus tard que la forme libre et infinie qui constitue la matière universelle, est la *notion*.

[1] *Encyclop.*, § 128, addit.

Ainsi donc la chose se décompose en la matière et la forme, dont chacune est la totalité de ce qui fait la chose (*die Dingheit*, littéralement la *choséité*), et indépendante pour soi. Néanmoins les deux sont identiques et ne sont réellement posées que dans leur unité.

La chose, comme unité ou totalité de la matière et de la forme, implique cette contradiction que, dans son unité négative, elle est la *forme*, dans laquelle la matière est déterminée et réduite à l'état de propriétés, et qu'en même temps elle consiste en *matières*, qui, dans la *réflexion de la chose en soi*, sont tout aussi bien indépendantes qu'affectées de négation. Dans la chose, les matières ou propriétés sont à la fois posées indépendantes et à l'état de négation. La chose est ainsi déterminée comme existence essentielle se détruisant elle-même en soi, elle est *phénomène*[1].

Selon les explications que Hegel donne à ce sujet, cette contradiction inhérente à la chose est représentée en physique par la *porosité* des corps inorganiques. Ainsi que les pores que l'on suppose dans ces matières, dans les métaux, par exemple, ou dans les cristaux, ne tombent pas sous les sens, de même les idées d'une matière en soi, d'une forme considérée comme distincte, d'une chose composée de matières diverses, ou conçue comme une substance ayant des propriétés, sont le produit, non de l'observation, mais de l'entendement réfléchi, qui, en observant et en énonçant ce qu'il prétend avoir vu, produit une métaphysique pleine en tout sens de contradictions, dont il ne se rend pas compte.

2. Le *phénomène* (*die Erscheinung*)[2].

L'essence ne peut rester à l'état de réflexion en soi : apparaissant dans l'existence, elle devient phénomène. Le phénomène est l'apparence développée, ainsi que l'apparence a été l'être déterminé comme essence. C'est pour cela que l'es-

[1] *Encyclop.*, § 130.
[2] *Encyclop.*, §§ 131-141.

sence n'est point ailleurs que dans le phénomène. Mais par là même que c'est l'essence qui existe, l'existence est phénomène : c'est l'existence posée dans sa contradiction.

Cependant, bien que l'essence soit présente dans le phénomène, celui-ci n'a pas le principe de son être en lui, mais dans un autre. Dieu, en permettant aux *moments* de son reflet, ou de son apparence, d'exister immédiatement et de former le monde, se montre comme *bonté* infinie; mais par là même qu'il en est l'essence, il a *puissance* sur ce monde, et il se montre comme *justice* en ne laissant exister les choses, en tant qu'elles prétendraient subsister par elles-mêmes, que comme de simples phénomènes.

Hegel insiste avec raison sur sa théorie du phénomène : c'est sur elle principalement que se fonde son idéalisme, et qu'il se distingue de celui de Kant et de Fichte.

Le *phénomène*[1], dit-il, est en général un degré très-important dans le développement de l'*idée* logique, et l'on peut dire que la philosophie se distingue principalement de la conscience vulgaire, en ce qu'elle ne considère que comme un simple phénomène, sans consistance propre, ce que le sens commun regarde comme subsistant pour soi. Mais il importe de bien savoir ce qu'on veut dire en disant qu'une chose est purement phénoménale. Le phénomène est plus que l'être immédiat; il est la vérité de l'être simple et plus que lui; mais il ne repose pas sur lui-même; il est moins que la réalité, qui est le troisième degré de l'essence. Kant a eu le mérite de faire valoir de nouveau la différence entre la conscience philosophique et la conscience vulgaire sur ce point. Mais il s'est arrêté à mi-chemin, en ne considérant le phénomène que du point de vue subjectif, en fixant en dehors du phénomène, sous le nom de la *chose-en-soi*, l'essence abstraite, qu'il déclarait au-dessus de notre connaissance.

[1] *Encyclop.*, § 131, addit.

Par là le monde se trouvait divisé en un monde purement intelligible et un monde sensible, et Dieu, comme être suprême, en était distinct et séparé.

Ainsi Hegel est d'accord avec Kant pour refuser aux phénomènes le caractère de la réalité proprement dite; mais il enseigne contre lui que dans les phénomènes, c'est bien l'essence qui se manifeste; seulement ils n'en sont que la réflexion, une expression imparfaite : c'est ce que M. de Schelling appelait le *reflet de l'absolu.* Selon Hegel les phénomènes ne sont pas, comme le pensaient Kant et Fichte, de vains simulacres, des apparitions fantastiques, créées par l'entendement humain, bien qu'ils soient loin d'être la vraie réalité. Du reste, ajoute-t-il, nous avons lieu d'être contents que les choses qui nous entourent ne soient que des phénomènes et non des existences fixes et indépendantes, car autrement nous serions exposés à mourir d'inanition tant physique que morale.

Reprenant sa déduction, Hegel détermine l'idée du *monde phénoménal*, celles du *contenu et de la forme*, celle de *relation.*

Le phénomène existe de telle sorte qu'il ne peut subsister; son existence n'est jamais qu'un *moment* de sa forme; la forme implique la substance ou la matière commune de ses déterminations successives. Le phénomène a donc son fondement en celle-ci, qui en est l'essence immédiate. Ce fondement est à son tour phénomène, et le phénomène est ainsi une continuelle manifestation de la substance par la forme. De cette manière, en se développant, l'existence devient une totalité, le monde phénoménal, le monde fini réfléchi.

Le phénomène n'est pas une simple apparence : il renferme tout le contenu de la *chose-en-soi.* L'essence présente dans le phénomène en est la loi. La *loi du phénomène* est la chose-en-soi qui est apparue dans l'existence. La loi et son phénomène ont même contenu; la forme est identique avec

le contenu. Ce qu'on appelle le monde intelligible ou idéal est tout entier dans le monde phénoménal : les deux mondes sont identiques, bien qu'ils soient opposés l'un à l'autre.

Le contenu n'est autre chose que la forme tournée en contenu, et la forme n'est que le contenu tourné en forme : tel est le rapport absolu de la forme et du contenu, du phénomène et de l'essence.

D'ordinaire on regarde le contenu comme l'essentiel et la forme comme adventice et accidentelle. Mais au fond les deux sont également essentiels ; il y a tout aussi peu un contenu sans forme qu'une matière sans forme déterminée. Le contenu et la matière se distinguent, en ce que celle-ci, bien qu'elle ne soit jamais sans forme, est néanmoins indifférente à son égard, tandis qu'un contenu comme tel n'est jamais ce qu'il est que par sa forme actuelle. La forme en général est indifférente à l'égard du contenu, par la raison que le phénomène est quelque chose d'extérieur.

L'existence immédiate est l'état déterminé de la substance et de la forme. Le phénomène ainsi posé est la *relation* (*das Verhältniss*), par laquelle le un et le même, ou le contenu, en tant que forme développée, est posé comme extériorité et opposition réciproque d'existences distinctes, et comme leur rapport identique, rapport par lequel seul les existences distinctes sont ce qu'elles sont[1]

La relation immédiate est celle du *tout à ses parties*. Le contenu est le tout, et il consiste dans les parties, qui en sont l'opposé. Les parties sont distinctes les unes des autres ; mais elles ne sont des parties qu'autant qu'elles sont rapportées les unes aux autres, ou qu'ensemble elles constituent le tout. Mais l'ensemble (*das Zusammen*) est le contraire et la négation de la partie.

Le *tout*, considéré comme ce qui pose le phénomène, est

[1] *Encyclop.*, § 134.

la *force;* le phénomène, comme manifestation complète de la forme, en est l'apparition au dehors (*die Aeusserung*). Ce qui apparaît au dehors est la mesure de la force. L'*intérieur* et l'*extérieur* sont donc identiques, et les deux totalités de l'essence sont devenues ainsi une seule et même *existence essentielle*. Par la manifestation au dehors de la force, l'interne est posé comme existence. Cette identité de l'intérieur et de l'extérieur, de la force et de sa manifestation, l'unité, devenue immédiate, de l'essence et de l'existence, est la *réalité*.

Quelques éclaircissements serviront à dissiper un peu l'obscurité de cette déduction. Tout ce qui existe est ensemble en rapport, et ce rapport est, selon Hegel, ce qu'il y a de plus vrai en toute existence; ce qui existe n'est pas pour cela une chose à part, il n'est que dans un autre; mais dans cet autre il est relation à soi, et c'est ainsi que la relation est l'unité du rapport à soi et du rapport à autre chose. Le rapport du tout et des parties manque de vérité, en ce que l'idée et son objet ne s'y correspondent pas exactement. La nature d'un tout est de renfermer des parties; mais lorsque le tout est décomposé, il cesse d'être ce qu'il est. Les membres et les organes d'un corps vivant ne sont pas seulement à considérer comme ses parties, parce que ce qu'ils sont, ils ne le sont que par leur réunion. Ce n'est que sous la main de l'anatomiste que ces membres deviennent de simples parties; mais alors ce n'est plus sur un corps vivant, c'est sur un cadavre qu'on opère.

On dit ordinairement que la nature de la force est inconnue, et qu'on ne la connaît que dans sa manifestation, dans ses effets. Mais la force est en soi identique avec son effet au dehors. Elle n'est quelque chose d'inconnu qu'autant que l'on ne connaît pas encore la nécessité de la liaison de son contenu en soi, et que l'on ne sait pas comment ce même contenu est déterminé par un autre hors de lui; car toute force a besoin, pour agir, d'être sollicitée du dehors.

L'*extérieur* a même contenu que l'*intérieur*. Ce qui est intérieurement est présent au dehors, et réciproquement. Le phénomène ne laisse rien voir qui ne soit dans l'*essence*, et il n'y a rien dans l'essence qui ne se manifeste. C'est une erreur commune de la réflexion de ne concevoir l'essence que comme quelque chose d'interne; mais ce n'est là qu'une vaine abstraction[1]. Par cette unité de l'intérieur et de l'extérieur est en même temps détruite la simple relativité qui constitue le phénomène.

Pour mieux faire comprendre le rapport de ce qu'on appelle l'intérieur et l'extérieur, expressions qui, dans le langage de Hegel, sont synonymes de *puissance* et d'*acte*, de virtualité et d'actualité, il se sert de quelques exemples que nous devons indiquer. La nature, dit-il[2], est chose extérieure en ce sens que l'*idée* qui forme le commun contenu de la nature et de l'esprit, n'est présente en elle qu'*extérieurement*, et par cela même elle n'y est qu'*intérieurement*. L'entendement a beau murmurer contre cette apparente contradiction; c'est véritablement ainsi que nous concevons la nature, surtout en religion. Pour la conscience religieuse, la nature est, tout aussi bien que le monde spirituel, une manifestation de Dieu, seulement elle n'a pas conscience de son essence divine. Ce que Dieu est, il le communique, il le manifeste immédiatement dans la nature. L'imperfection d'un objet consiste en général à n'être qu'intérieurement ou en soi, et à n'être par là même que quelque chose d'extérieur, ou, ce qui revient au même, à être quelque chose d'extérieur seulement, et par là même à n'être qu'intérieurement. Ainsi un enfant est virtuellement, intérieurement, un être raisonnable, il en a la disposition, mais il ne l'est qu'intérieure-

[1] Hegel cite, à l'appui de cette doctrine, un mot de Gœthe:

Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit Einem Male.

[2] *Encyclop.*, § 140, addit.

ment, et c'est pour cela que la raison, en tant qu'elle existe pour lui dans la volonté de ses parents, dans la science de ses maîtres, est en même temps pour lui quelque chose de purement extérieur. L'éducation de l'enfant a pour objet de faire en sorte qu'il devienne *pour lui* ce qu'il est *en soi* et pour les autres : l'éducation réalise la raison qui est virtuellement dans l'enfant. C'est ainsi encore que, pour un condamné, la peine qu'il subit s'offre sous la forme d'un pouvoir extérieur, tandis que réellement elle n'est que la manifestation de sa volonté criminelle. Ce que l'homme *fait*, il l'est, et c'est à ses fruits qu'il est reconnu. Quelle que soit la force de l'hypocrisie, personne ne peut à la longue empêcher que son vrai caractère n'éclate au dehors dans sa conduite, et l'homme n'est en général que la suite de ses actions. Ainsi se confirme en toutes choses l'identité de l'intérieur et de l'extérieur[1].

3. La *réalité* (*die Wirklichkeit*)[2].

La réalité est l'unité de l'essence et du phénomène, ou de l'intérieur et de l'extérieur, c'est la vérité de l'un et de l'autre. L'existence du réel n'est que la manifestation de lui-même. La réalité, en tant qu'opposée au simple phénomène, est essentiellement rationnelle, et ce qui n'est pas rationnel est par cela même à considérer comme n'étant pas réel. C'est cette véritable réalité qui est l'objet de la philosophie d'Aristote.

Hegel détermine sous ce titre les catégories de *possibilité*, de *contingence*, d'*activité*, de *nécessité*, de *substance*, de *causalité* et d'*action réciproque*.

Comme identité en général, la réalité est d'abord *possibilité* : c'est l'intérieur de la réalité, sa puissance (δυναμις). Il ne s'agit pas ici de la possibilité logique, dont la philosophie n'a

[1] Hegel applique le même principe à l'histoire. Voir à la fin de ce volume la note IV.

[2] *Encyclop.*, §§ 142-159.

pas plus à s'occuper que l'histoire ne doit tenir compte de ce qui aurait été possible historiquement.

Mais la réalité, en tant qu'elle est distincte de la possibilité comme réflexion-en-soi, n'est elle-même que le concret extérieur, l'immédiat, l'extérieur inessentiel, et par là même ce qui n'est qu'intérieur, la réalité étant l'unité de l'interne et de l'externe. Ainsi le réel, si on le distingue de la possibilité, est lui-même ce qui est seulement possible, et en ce sens il est accident, contingence, et réciproquement la possibilité est simple contingence (*Zufall*).

La possibilité et la contingence sont les *moments* de la réalité, l'intérieur et l'extérieur posés comme de simples formes, qui constituent l'*extériorité* du réel : elles dépendent du contenu, ou de la nature du réel en soi, qui les détermine. Le possible et le contingent sont identiques. Le contingent est la réalité considérée seulement comme possible. Il est d'ordinaire considéré comme quelque chose qui peut être ou n'être pas, dont l'être ou le non-être n'est pas fondé en lui-même, mais dans un autre. Or, il importe infiniment à la connaissance de vaincre la contingence, de s'élever au-dessus d'elle, comme, d'un autre côté, dans la vie pratique, il importe de régler l'exercice du libre arbitre. On attribue souvent une trop grande valeur à la contingence ; on admire la nature principalement à cause de la grande variété de ses formations. Mais, à part le spectacle que nous offre l'évolution de l'*idée*, cette richesse n'est pas d'un grand intérêt pour la raison ; cette grande variété de formes n'est qu'un effet de la contingence se déployant indéfiniment. Il faut savoir s'élever au-dessus de ce spectacle, et reconnaître l'unité et l'harmonie interne des lois de la nature[1].

Le contingent, comme réalité immédiate, est en même temps la possibilité d'un autre ; ce n'est plus cependant cette

[1] Addit. au § 145.

possibilité abstraite de tout à l'heure, mais la possibilité comme étant, et c'est ainsi qu'elle devient *condition* (*Bedingung*).

L'extérieur développé comme un *cercle de déterminations du possible* et de la réalité immédiate, est la possibilité réelle en général. Il est de plus la totalité, le contenu, l'identique, la *chose* (*res, die Sache*) déterminée positivement, ainsi que la *totalité concrète de la forme pour soi*, le passage immédiat de l'intérieur à l'extérieur. Ce mouvement de la forme est l'*activité*, par laquelle la chose devient. Quand toutes les conditions sont réunies, la chose se réalise nécessairement, et en tant qu'elle est d'abord intérieurement ou en soi, elle est elle-même une de ces conditions. Cette réalité développée par le mouvement alternatif de l'externe et de l'interne, est la *nécessité*.

Rien de plus difficile ni de plus important que cette dernière catégorie. Le nécessaire a sa raison en lui-même; il est parce qu'il est. La nécessité n'est *aveugle* qu'autant qu'elle n'est pas comprise. Dire que l'histoire, ainsi que la nature, se développe avec nécessité, ce n'est pas admettre la fatalité, mais une providence qui sait ce qu'elle veut et qui agit selon sa nature. C'est en ce sens que la conscience religieuse, dans sa naïveté, parle des décrets éternels de Dieu, et qu'elle reconnaît ainsi la nécessité comme étant de son essence. C'est de l'opinion qu'on se fait de la nécessité que dépend la destinée des hommes, leur satisfaction ou leur mécontentement[1].

La nécessité est en soi *relation absolue* (*absolutes Verhältniss*), c'est-à-dire un développement dans lequel la relation de la condition et de la chose se réduit en identité absolue. Dans la forme immédiate, c'est le rapport de la *substantialité* et de l'*accidentel*. L'identité absolue de ce rapport est la *substance* comme telle.

[1] Addit. au § 147.

La substance est ainsi la totalité des accidents, dans lesquels elle se manifeste comme leur absolue négativité, c'est-à-dire comme puissance absolue, et en même temps comme la richesse de tout contenu. Or, ce contenu n'est autre chose que cette manifestation elle-même. La substantialité est l'activité absolue de la forme et la puissance de la nécessité, et tout son contenu n'apparaît que comme un *moment* de son développement, évolution qui est un passage continuel et absolu de la forme au contenu, du contenu à la forme[1].

Ainsi l'apparence d'existence indépendante que présentait encore le contingent, s'évanouit dans les accidents : ceux-ci ne sont que par la substance.

Descartes et après lui Spinoza ont fait de la substance la catégorie principale de leurs systèmes.

A cette occasion Hegel reproduit son appréciation de la philosophie de Spinoza[2]. Ce système est dans l'histoire le moment qui correspond au degré de développement de l'*idée* où nous sommes arrivés. Pour le juger convenablement, il faut considérer quelle place la catégorie de substance occupe dans le système de l'idée logique. Elle forme un moment essentiel dans le développement de l'*idée*, mais elle n'est pas l'*idée absolue* : c'est cette idée sous la forme encore limitée de la nécessité. Dieu est, il est vrai, la nécessité ou la *chose absolue*, mais il est en même temps la *personne absolue*, et c'est là ce que Spinoza n'a pas compris. L'intuition orientale de l'*unité substantielle*, qui est le principe de sa philosophie, est la base nécessaire d'un développement ultérieur. Elle a besoin de se compléter par le principe occidental de l'individualité, lequel s'éleva philosophiquement presqu'en même temps que le spinozisme, dans la Monadologie de Leibnitz. D'ailleurs, dans le système de Spinoza, la substance n'est pas déduite; elle est posée immé-

[1] *Encyclop.*, § 151.
[2] Addit. au § 151.

diatement comme puissance universelle négative, semblable à un abîme sombre et informe, qui engloutit tout contenu déterminé comme étant sans valeur, et qui ne saurait rien produire de vrai et de positif.

La substance, comme puissance absolue, se détermine elle-même dans les accidents, et comme telle elle est distincte de ce qui est ainsi posé extérieurement : de là résulte le *rapport de causalité*.

La substance est *cause* ou *chose primitive* (*Ursache*), en tant qu'elle est distincte des accidents ou des attributs, qui, pris ainsi, sont des *effets*. Comme les accidents renferment et expriment toute la substance, ils sont eux-mêmes la substance considérée comme passive. La cause est la substance active, l'effet la substance passive. Mais la cause n'est cause que dans l'effet. La cause et l'effet ont donc même contenu, et la substance est cause d'elle-même, *causa suî*. De là, la première définition de l'Ethique de Spinoza.

La cause et l'effet sont identiques, et ils ne sont distincts qu'en tant que la première pose et que le second est posé, différence purement de forme, qui s'efface de nouveau en ce que la cause et l'effet ne sont pas seulement cause et effet d'un autre, mais de soi-même. Le caractère des choses finies consiste donc en ceci que, tandis que la cause et l'effet sont réellement identiques, les deux formes s'y montrent séparément, en sorte que la cause est effet et l'effet cause à son tour : d'où résulte ce développement infini des choses, sous la forme d'une série indéfinie de causes, qui se présente en même temps comme une série indéfinie d'effets.

L'effet comme tel est substance passive ; mais comme substance il est aussi actif, il réagit sur une autre substance passive quant à lui, laquelle réagit à son tour. La causalité apparaît ainsi comme *rapport d'action et de réaction*, comme action alternative et réciproque (*Wechselwirkung*), laquelle est la catégorie principale du matérialisme français.

Par là se trouve détruit ce progrès infini de causes et d'effets qui présente la causalité absolue sous la forme d'une ligne droite. Par l'action réciproque, les déterminations posées sont tout aussitôt réduites et converties en leurs opposés; toutes les différences apparaissent ainsi comme détruites, et nous voici ramenés à l'unité primitive, à l'identité absolue.

Dans cet enchaînement d'actions et de réactions qui lie ensemble toutes choses, s'évanouit la pluralité des substances: tout est un, une seule et même substance, qui réagit sur elle-même, substance identique et absolue, qui se développe comme extérieur et intérieur en deux séries d'attributs, dont les existences ne sont que les modes. Cette dernière catégorie de l'essence est le principe du *réalisme* de Schelling.

L'action alternative et réciproque est le rapport de causalité dans son complet développement. Cette alternation pure est la nécessité *dévoilée* ou *posée*. Le lien de la nécessité comme telle est l'identité considérée comme intérieure et cachée, parce qu'elle est l'identité de choses qui passent pour réelles, mais dont la réalité indépendante est précisément la nécessité. Cette indépendance s'est montrée commé négative, comme rapport négatif à soi, comme rapport infini à soi, comme identité.

La vérité de la nécessité est ainsi la liberté, et la vérité de la substance est la *notion (der Begriff)*[1].

La nécessité bien comprise n'exclut pas la liberté, selon Hegel; au contraire, elle en est la condition; la liberté suppose la nécessité et la renferme comme détruite. Le mouvement de la nécessité est tel qu'il en résulte que les choses liées entre elles ne se sont pas étrangères, mais qu'elles ne sont que les moments d'un même tout, concourant tous à la

[1] *Encyclop.*, § 158.

même fin. C'est par là que la nécessité est pour ainsi dire transfigurée en liberté, et cette liberté n'est pas celle de la négation abstraite, mais liberté concrète, positive. Hegel se console de la perte de la liberté proprement dite, à peu près de la même manière que Spinoza. La plus haute liberté, la plus haute indépendance de l'homme, dit-il, consiste à se savoir déterminé par l'*idée absolue*, conscience que Spinoza a désignée comme l'*amour intellectuel de Dieu*[1]. Mais cette prétendue liberté de Hegel et de Spinoza n'est ni celle de Kant, qui consiste à n'obéir qu'au commandement absolu de la raison, ni celle de l'homme religieux, qui se résigne pieusement aux décrets de la Providence.

La *notion* est la *vérité de l'être et de l'essence*. Par la déduction qui précède, il est devenu manifeste que la notion est réellement le principe ou le fondement de l'être et de l'essence, en même temps qu'elle s'est développée du fond de l'être. La *notion* est l'essence retournée à l'état de simplicité immédiate. C'est l'unité de toutes les déterminations de l'être et de la pensée, lesquelles s'y concentrent à l'état d'indifférence et de simplicité. Mais, objectera-t-on, si la *notion* est la vérité de l'être et de l'essence, pourquoi n'avez-vous pas commencé par là? A cela Hegel répond qu'en philosophie il s'agit de justifier tout aux yeux de la pensée, et que si l'on avait ainsi tout d'abord défini la *notion*, on aurait commencé par une simple assertion, qu'il aurait encore fallu prouver comme on l'a fait. Si tout au début de la Logique on avait défini la *notion* l'unité de l'être et de l'essence, définition qui est en effet le vrai principe de la science, il n'en aurait pas moins fallu dire ce qu'il faut entendre par l'être et l'essence, et expliquer comment il arrive qu'ils sont unis dans la notion; or, c'est là précisément ce que l'on vient de faire.

[1] Addit. au § 158.

CHAPITRE V.

SUITE DE LA LOGIQUE. TROISIÈME PARTIE : LA THÉORIE DE LA NOTION (DIE LEHRE VOM BEGRIFF)[1].

La *notion* ou le *concept* est la *puissance substantielle* pour soi; il est *totalité*, chacun de ses *moments* étant le tout qu'il est lui-même, et posé avec lui comme unité inséparée. C'est ainsi que, dans son identité avec lui-même, le *concept* est ce qui est *determiné en soi et pour soi* (*das an und für sich Bestimmte*). La nature de son mouvement progressif n'est plus transition ou *réflexion* dans un autre, mais *développement*, en ce que les différences sont posées à la fois et immédiatement comme identiques entre elles et avec le tout[2].

Le concept ou la notion ainsi comprise est en général le principe de l'*idéalisme absolu*, et la philosophie est connaissance intelligente, en tant que pour elle tout ce qui selon la conscience ordinaire est existence indépendante et réelle, n'est plus qu'un *moment idéal*. Dans la logique vulgaire la notion n'est considérée que comme une simple forme de la pensée, comme une idée générale, comme quelque chose de mort, de vide, d'abstrait, tandis qu'elle est véritablement le principe de toute vie et par là même l'absolument concret. C'est ce qui, selon Hegel, résulte de tout ce qui précède. Toutes les précédentes déterminations de la pensée sont réduites et absorbées dans cette forme souveraine. La *notion* est encore une forme, mais la forme infinie, créatrice, qui renferme la plénitude de tout contenu. Elle n'est pas concrète comme le paraissent les choses sensibles, mais dans ce sens plus élevé qu'elle réunit en soi l'être et l'essence, et qu'elle

[1] *Encyclop.*, §§ 160-244. — Œuvres, t. V.
[2] *Encyclop.*, §§ 160-161.

renferme dans une unité idéale toute la richesse de ces deux sphères. L'absolu peut maintenant être défini la *notion*, cette expression prise au sens spéculatif.

On a vu que dans la sphère de l'*être* le *processus* ou le mouvement de dialectique a la forme d'un passage en un autre, et dans la sphère de l'*essence*, celle de la *réflexion* ou de la manifestation dans un autre. Dans la sphère de la *notion*, ce mouvement est un développement par lequel est seulement *posé* ce qui est déjà *en soi* ou en puissance. C'est ainsi que la plante se développe de son germe, qui la contient tout entière, mais d'une manière idéale seulement. Ce développement diffère essentiellement de ce qu'on appelle le système d'*emboîtement*, selon lequel les diverses parties de la plante existeraient déjà réellement, bien que très-petites, dans le germe. La notion, en se développant, ne sort pas d'elle-même, ne devient pas un autre, ne pose réellement rien de nouveau, mais présente seulement le même contenu sous une autre forme[1].

La *Théorie de la notion* ou du concept est divisée en trois sections : 1° De la *notion subjective;* 2° de l'*objet* ou de l'*objectivité;* 3° de l'*idée*, comme *sujet-objet*, ou de la vérité absolue.

I. La *notion subjective*[2].

Sous ce titre Hegel traite de ce que dans la logique ordinaire on appelle la notion, le jugement et le raisonnement. Dans la logique de l'entendement, dit-il, la pensée est considérée comme une activité purement idéale de l'esprit humain, abstraction faite de toute connaissance réelle. Mais ces formes de la pensée aussi sont des catégories objectives et des définitions métaphysiques de Dieu.

1° *De la notion comme telle*[3].

[1] Addit. aux §§ 160 et 161.

[2] *Encyclop.*, §§ 163-193.

[3] *Encyclop.*, §§ 163-165.

La notion comme telle réunit les trois *moments* de l'*universalité*, de la *particularité* et de l'*individualité*.

Le général ou l'universel n'est pas une simple abstraction, mais ce qui est véritablement dans les choses : c'est le principe du Platonisme, du Stoïcisme, du réalisme au moyen âge. Il est de la plus haute importance, tant au point de vue pratique que pour la connaissance, de ne pas confondre ce qu'il y a de simplement commun, de général dans les choses, avec le général véritable, l'universel. Il a du reste fallu des milliers d'années pour que l'idée du véritable universel entrât dans la conscience des hommes. Les Grecs n'ont connu ni Dieu ni l'homme dans leur universalité. Leurs dieux n'étaient que les puissances particulières de l'esprit; le dieu universel, le dieu des nations, était pour les Athéniens le dieu inconnu, et un abîme séparait pour eux le Grec et le Barbare, l'homme libre et l'esclave.

Le général considéré comme ayant un contenu, est le général déterminé, le genre, l'espèce, le *particulier*. Les genres et les espèces constituent, selon Hegel, le monde intelligible des Alexandrins, le type du monde sensible, qui en est la manifestation, l'apparence et comme l'enveloppe.

Le général tendant à travers le particulier à la réalité, est l'individualité. Chacun des trois *moments* de la notion est la notion tout entière, mais l'individu est la notion posée comme *totalité*. L'individuel implique l'universel et le particulier. Mais les trois sont *un*, et Dieu est ainsi personnalité absolue, le développement du général se particularisant et s'individualisant. Ces trois catégories de la notion sont le principe du spinozisme chrétien et idéaliste de Malebranche[1].

L'universel, le particulier et l'individuel, pris abstractivement, sont la même chose que l'identité, la différence et le fondement. Mais l'universel est l'identique absolu en ce

[1] Michelet, t. II, p. 742.

que le particulier et l'individuel y sont en même temps renfermés. De son côté le particulier est le déterminé ou différence en ce qu'il est l'universel en soi et posé comme individuel. De même l'individuel est sujet, fondement, renfermant le genre et l'espèce sous une forme substantielle. Le genre, l'espèce, l'individu sont chacun la notion, considérée sous un autre aspect. C'est ce que Hegel appelle l'*indivision* des moments dans leur différence, la *clarté* de la notion, que nulle différence ne saurait troubler[1].

C'est seulement par l'individualité que les moments de la notion sont posés comme des différences. En se déterminant, la notion se particularise, ce qui constitue le *jugement*.

2° *Du jugement*[2].

Le jugement est la notion se particularisant, se déterminant, la distinction immanente de ce qui y est contenu. Juger, c'est déterminer la notion. Le jugement est le travail par lequel la notion se développe, se partage pour ainsi dire: c'est le partage primitif de la notion. Hegel s'appuie ici sur l'étymologie du mot allemand *Urtheil*, qui correspond au mot jugement, et qui selon lui signifie *division primitive*, étymologie du reste très-contestable et qui ne prouve rien.

Dans le jugement, le particulier est rapporté au général. La formule abstraite du jugement est celle-ci : l'*individuel est le général*, ou *le sujet est l'attribut* : tout jugement énonce l'identité du particulier et du général.

Du reste Hegel distingue les *propositions* (*die Sätze*) des jugements proprement dits. Dans la logique ordinaire le jugement est pris dans un sens purement subjectif, comme une opération de l'entendement, de la pensée ayant conscience d'elle-même. Mais il n'est pas question de cette opération dans la logique objective. Il ne s'agit ici que du jugement en général : *toutes choses sont des parties primitives*

[1] *Encyclop.*, § 164.
[2] *Encyclop.*, §§ 166-180.

(*Urtheile*), c'est-à-dire des individus qui sont en soi universalité, nature intérieure, l'universel individualisé : l'universalité et l'individualité y sont distinctes, mais en même temps identiques. Les propositions, au contraire, expriment un état, une action particulière. *César naquit à Rome telle année, il passa le Rubicon*, etc., ce sont là des propositions et non des jugements.

Dans le jugement abstrait : *l'individuel est le général*, le sujet est l'immédiatement concret; l'attribut au contraire est l'abstrait, l'indéterminé. Mais comme les deux sont unis par la copule *est*, l'attribut, dans son universalité, doit renfermer le sujet déterminé, et par là est posée l'identité du sujet et de l'attribut. Le sujet n'est véritablement déterminé et ne reçoit réellement un contenu que par l'attribut. Pour soi il n'est qu'un vain nom. Dans ce jugement : *l'absolù est identique avec lui*, l'absolu n'est qu'un nom; ce qu'il est, est seulement exprimé par l'attribut; ce qu'il est de plus est étranger à ce jugement.

Cependant, d'un autre côté, le sujet, en tant qu'il est le concret immédiat, est le fondement de l'attribut, ce sur quoi l'attribut repose. Celui-ci est inhérent au sujet, et n'est qu'une de ses nombreuses déterminations; le sujet est plus riche, plus compréhensif que l'attribut. Réciproquement celui-ci, comme expression du général, subsiste pour soi, et va au delà du sujet, qui lui est subordonné. Le contenu déterminé du prédicat constitue seul l'identité des deux.

Hegel fait ainsi la critique de la théorie ordinaire du jugement[1]. On dit communément que le jugement réunit ensemble deux idées différentes. Ce qu'il y a de juste dans cette manière de voir, c'est qu'en effet le jugement suppose la notion, et que celle-ci y affecte la forme de la différence; mais c'est à tort qu'on parle de notions différentes, car la notion

[1] Addit. au § 166.

comme telle, bien que concrète, est essentiellement *une*, et les moments qu'elle renferme ne sont pas des espèces différentes. Comment réunir ce qui est primitivement uni? Il est inexact de dire que par le jugement un prédicat est attribué ou ajouté en quelque sorte (*adjectum*) à un sujet, comme si le sujet était quelque chose d'à part, auquel nous ajouterions quelque chose de notre propre fond ou de notre chef. En disant, par exemple, d'un tableau qu'il est beau, rien n'y est changé; il ne devient pas beau parce que nous le jugeons tel, mais nous le jugeons tel parce que telle est sa nature.

Pour montrer combien cette critique est peu fondée, il suffirait de rappeler la distinction établie par Kant entre le jugement synthétique et le jugement analytique, et cette autre distinction plus importante entre le jugement objectif et le jugement subjectif. Il est vrai que le jugement synthétique repose aussi sur une analyse, sur l'analyse de l'objet, tandis que le jugement analytique porte sur l'idée même qu'on s'est faite de l'objet; la notion, loin de produire le jugement, est elle-même, dans notre intelligence, le produit de la synthèse : dans aucun cas on n'ajoute rien au sujet réel; mais dans le premier on juge en présence de l'objet, et dans le second d'après son idée. Ensuite nous jugeons souvent des choses selon notre sentiment, selon leur rapport à nous, selon l'effet qu'elles produisent sur nous. Peut-on dire alors que le jugement en général ne soit que la notion déterminée?

Un autre défaut de la logique *formelle*, ajoute Hegel, est de concevoir le jugement comme quelque chose de purement accidentel, et de ne pas voir le progrès de la notion au jugement. Mais la notion n'est pas, comme le croit l'entendement, inerte et sans mouvement, elle est au contraire forme infinie, principe essentiellement actif, et pour ainsi dire le *point saillant* de toute vitalité. Il est de sa nature de se diviser, de se déterminer. Cette *diremption* fondée dans l'activité propre de la notion, sa division en ses *moments* divers,

est le jugement, qui est ainsi la particularisation de la notion. On a tort de considérer le concept et le jugement comme n'existant que dans notre esprit, comme simplement formés par nous La notion est présente dans les choses mêmes; c'est par elle qu'elles sont ce qu'elles sont, et comprendre un objet, c'est partant se donner la conscience de son idée. Si, après cela, nous en jugeons, ce n'est point une activité subjective par laquelle tel ou tel prédicat est accordé à l'objet, mais nous le saisissons dans sa nature déterminée par son concept.

Les diverses sortes de jugements sont à considérer comme une totalité déterminée par la pensée, par les formes générales de l'*idée* logique. Elles sont au nombre de trois, qui correspondent aux trois degrés de l'*être*, de l'*essence* et de la *notion*. Ces diverses espèces de jugements ne sont pas coordonnées entre elles, mais elles forment une série progressive, et leur différence a son principe dans la signification logique du prédicat.

Le jugement immédiat est le jugement *existentiel* ou de *qualité*. Il attribue au sujet une qualité qui peut ou peut ne pas lui appartenir. Il peut être juste, mais il ne renferme aucune vérité au sens propre, en tant que la vérité consiste dans l'accord de l'objet avec son idée. Dire d'un homme qu'il est malade, cela peut être juste, cela n'est que trop fréquent dans le monde de l'expérience; mais un corps malade manque de vérité, parce qu'il n'est pas conforme à l'idée d'un corps vivant[1]. C'est dire en d'autres termes que les accidents sont sans réalité, parce qu'ils n'entrent pas dans l'idée générale; c'est supprimer violemment tout ce qui constitue les individus, les phénomènes particuliers. A la différence de M. de Schelling, Hegel admet comme réelles les relations; mais il refuse ce caractère aux accidents, aux qua-

[1] Addit. au § 172.

lités qui constituent les différences spécifiques et numériques, les existences réelles.

Après le jugement existentiel vient le jugement de *réflexion,* dans lequel un sujet, bien que rapporté à un prédicat, demeure néanmoins un *autre* à son égard. Ici l'attribut n'est plus une qualité immédiate, *abstraite,* mais il est tel que par lui le sujet est rapporté à un autre. Dans cette proposition : *la rose est rouge,* le sujet est pris pour lui et sans relation à autre chose ; tandis que dans ce jugement : *cette plante est salutaire,* le sujet est rapporté à un autre, à la maladie que la plante peut guérir : ce n'est pas encore le véritable jugement.

Le jugement de *nécessité* a trois formes : le jugement *catégorique,* le jugement *hypothétique* et le *disjonctif.* Toutes les choses sont des jugements catégoriques, c'est-à-dire toutes elles ont leur nature substantielle, qui en est la base fixe et immuable. Ce n'est qu'autant que les choses sont considérées au point de vue de leur espèce, que le jugement commence à être *vrai.* Ce jugement : *l'or est un métal,* est d'un autre degré que ceux-ci : *l'or est jaune* et *l'or est précieux,* jugements de qualité et de réflexion. La *métallité* est la nature substantielle de l'or, tandis que sa couleur n'est qu'un accident, et son prix qu'un rapport inessentiel[1].

Les trois formes de jugements classées ordinairement sous le titre de *modalité,* l'*assertion,* le jugement *problématique* et le jugement démonstratif ou *apodictique,* sont comprises ici sous le nom de *jugements de la notion* (*das Urtheil des Begriffs*), parce qu'ils ont pour contenu la notion ou la totalité, le général dans sa détermination complète. Le sujet est d'abord une chose individuelle ayant pour prédicat le rapport de l'existence particulière à son genre, la conformité ou la non-conformité de l'objet individuel avec son idée : c'est le jugement-assertion, qui dit d'une chose qu'elle est bonne,

[1] Addit. au § 177.

vraie, belle, etc. C'est ce qu'on appelle jugement dans la vie commune. On ne dira pas d'un homme qu'il a du jugement, en tant qu'il attribuera aux choses des qualités accidentelles, négatives ou positives, qui sautent aux yeux, lorsqu'il dira par exemple : *cette rose est rouge, cette table est ronde, ceci est un cheval*, etc.

Cependant une simple assertion est toute subjective, sujette à contestation et par là même *problématique,* parce que son sujet immédiat ne renferme pas le rapport du particulier au général exprimé dans l'attribut. Pour qu'un pareil jugement soit *apodictique,* de toute vérité, il faut que le sujet individuel soit rapporté au général, que sa nature particulière soit posée comme étant sa nature essentielle. Il faut donc que le sujet exprime le même contenu que l'attribut. La formule générale, le principe de tous les jugements apodictiques, qui seuls sont absolument véritables et forment les éléments légitimes de la science, est celle-ci : « Toutes les choses sont une espèce dans une réalité individuelle d'une nature particulière ; » et ce qui les caractérise comme des choses finies, c'est que leur nature particulière peut être ou peut n'être pas adéquate à leur genre.

De cette manière le sujet et l'attribut sont chacun tout le jugement. La nature immédiate du sujet est la raison médiatrice, le terme moyen entre l'individualité réelle et sa nature générale. Ce qui a été réellement posé, c'est l'unité du sujet et de l'attribut, comme étant la notion elle-même. Par elle est rempli le vide de la copule *est,* et en tant que ses *moments* sont en même temps distingués comme sujet et attribut, la notion posée comme leur unité, comme le moyen qui les unit, est le syllogisme ou la conclusion (*der Schluss*)[1].

[1] *Encyclop.*, § 180. — Il est à remarquer ici, pour l'intelligence de cette explication du syllogisme, qu'en allemand cette opération est appelée *Schluss*, conclusion, mot qui au fond n'exprime que la fin ou le résultat du syllogisme.

On le voit, Hegel donne encore au syllogisme un tout autre sens que celui qu'il a dans la logique ordinaire; selon laquelle le raisonnement consiste principalement à accorder à un sujet tel attribut soit parce que cet attribut appartient évidemment au genre dont le sujet est une espèce, soit parce que ce même attribut est implicitement compris dans un attribut immédiat du sujet. Selon Hegel, au contraire, la conclusion est le jugement parfait, par lequel une chose est ramenée à son idée générale, et déclarée en être issue et être de même nature avec elle.

3° *Du syllogisme*[1].

Le syllogisme ou plutôt la conclusion est l'unité de la notion et du jugement : c'est la notion comme l'identité simple à laquelle sont retournées les différences de forme du jugement, et il est le jugement en tant qu'en même temps la notion est posée en réalité, c'est-à-dire dans la différence de ses déterminations. Le syllogisme est le rationnel et tout ce qui est rationnel. La conclusion est la notion posée comme réelle, et maintenant la définition de l'absolu sera qu'il est la conclusion; *tout est conclusion.* L'univers est un syllogisme. Tout est notion ou concept, et l'existence de tout c'est la distinction de ses moments, la notion développée, particularisée, réalisée: sa nature générale se donne une réalité extérieure par sa particularisation ; elle s'individualise par sa réflexion en soi. Ou bien le réel est une chose individuelle, qui, au moyen du particulier, s'élève au général et s'identifie avec lui.

Tandis que le jugement est l'expression spécifique de ce qu'il y a de fini dans les choses, le syllogisme exprime ce qu'elles ont de rationnel et d'éternel; car dans le syllogisme trois termes sont rapportés l'un à l'autre, de telle sorte qu'ils ne font qu'un : c'est la trinité développée de la vérité. Par la conclusion le jugement retourne à l'unité de la notion.

[1] *Encyclop.*, §§ 181-193.

Hegel distingue ensuite le simple syllogisme de *qualité*, le syllogisme de *réflexion* et le syllogisme de *nécessité*.

Le syllogisme de *qualité* ou d'*existence* est un syllogisme de l'entendement, un raisonnement subjectif Le sujet y est réuni à une *autre* détermination ; il est subordonné au général comme étant en dehors de lui. L'individualité, le particulier et le général se sont opposés abstractivement. On dit par exemple : la rose est rouge ; or, rouge est une couleur, donc la rose a une couleur. C'est le syllogisme de la logique ordinaire. Il n'y a pas de vérité proprement dite dans cette sorte de raisonnement. Tout raisonnement de ce genre en suppose un autre qui prouve la majeure, de sorte qu'il est impossible, de cette manière, d'arriver à rien d'absolu.

Hegel attribue ici à la logique ordinaire un tort qu'elle n'a pas. Elle admet deux sortes de jugements, les uns *immédiats*, les autres *médiats*. Les premiers portent sur deux idées dont la convenance ou le désaccord sont de toute évidence, comme lorsqu'on dit que *l'homme est un être sensible* ou que *la rose est une fleur*. Les seconds ont besoin d'être établis par un raisonnement, qui les ramène à quelque proposition évidente par elle-même. L'argumentation n'est donc pas indéfinie.

Le syllogisme de *réflexion* conclut du général au particulier : il repose sur l'induction et sur l'analogie. Or, toute induction est imparfaite, et ce défaut se communique à la conclusion qui est fondée sur elle. L'analogie est également insuffisante.

Le vrai syllogisme, le syllogisme parfait est le syllogisme de *nécessité*, dans lequel l'universel est posé comme essentiellement déterminé en soi. Ici le sujet, dans la conclusion, n'est pas uni à un *autre*, mais à un attribut reconnu pour identique avec lui, le sujet est reconnu pour identique avec lui-même.

C'est par là que Hegel prétend arriver à l'*objet*. Le vrai syl-

logisme, la conclusion nécessaire, est un retour de la notion à elle-même; elle est ainsi déterminée, réalisée. Cette réalisation de la notion, dit-il[1], dans laquelle l'universel est cette totalité *une* qui est revenue à elle-même, dont les différences sont en même temps la totalité, et qui s'est déterminée comme unité immédiate, est l'*objet*.

Sans nous arrêter à relever tout ce qu'il y a d'arbitraire et de factice dans cette théorie du syllogisme[2], nous nous bornons à indiquer comment notre philosophe a cherché à motiver ce passage de l'idée à l'objet, au moyen du syllogisme.

Dans la logique ordinaire, dit-il[3], après avoir traité des idées, du jugement et du raisonnement, on passe à la méthode, l'art d'appliquer les formes et les lois de la pensée aux objets donnés. Mais pour ce qui est de l'origine de ces objets, on ne s'en occupe pas. On y considère la pensée comme une activité purement subjective et de pure forme, et les objets sont regardés comme lui étant opposés, comme existant par soi, comme déterminés en soi. Ce dualisme n'est pas réel. Le subjectif et l'objectif sont deux déterminations de la pensée, qu'il faut savoir ramener à la pensée générale et se déterminant elle-même. C'est ce que Hegel a fait jusqu'ici quant à la subjectivité. La notion subjective a été reconnue pour le résultat du mouvement de dialectique de l'*idée logique*, ou de la détermination propre de la pensée, dans les deux sphères de l'*être* et de l'*essence*. Maintenant il s'agit de montrer comment la notion, de subjective qu'elle est, devient objective, c'est-à-dire comment la subjectivité logique n'est plus à considérer comme une forme vide, qui a besoin d'être remplie par une matière venue du dehors, par des objets ayant une existence indépendante; mais de quelle ma-

[1] *Encyclop.*, § 193.
[2] Nous nous réservons d'y revenir dans la note V.
[3] Addit. au § 192 et au § 193.

nière la subjectivité elle-même, rompant sa limite par son propre mouvement, par cela seul qu'elle se détermine ultérieurement, devient *objectivité*.

2° *L'objet ou la notion objective*[1].

La réalisation de la notion ou la notion devenant objective, est le point capital de la logique. Comment s'opère ce passage du sujet à l'objet, de la pensée à l'être? Quelqu'étrange qu'il paraisse à la conscience ordinaire, il ne s'agit pas, dit Hegel[2], de le rendre plausible; mais on est en droit de nous demander si ce que l'on entend ordinairement par *objet* répond à peu près à la définition que nous venons d'en donner. Or, par objet on n'entend pas seulement quelque chose d'existant, une réalité en général, mais quelque chose de concret, d'indépendant, de complet en soi, et c'est là précisément ce qui est la totalité de la notion.

C'est là seulement ce que l'on entend ici par l'*objet* sans l'opposer encore au sujet; il ne s'agit encore que de l'objet immédiat, tel qu'il est issu de la notion, de la notion devenue objective, et ce n'est que plus tard qu'il sera question de l'objet en tant qu'il est conçu comme opposé au sujet, de la même manière que plus tard seulement la notion sera déterminée comme quelque chose de subjectif au sens propre. L'*objet* ici c'est simplement la notion devenue réelle, déterminée comme objective.

Ensuite, continue l'auteur, l'objet est en général le *un*, le tout encore indéterminé en soi, le monde objectif en général, Dieu, l'objet absolu. Mais en même temps l'objet a en lui la puissance de se différencier, de se diversifier indéfiniment comme monde objectif, et chacune de ses parties est également un objet, une existence concrète, complète, indépendante.

Dans tout le mouvement de l'*idée* logique, dans tous les

[1] *Encyclop.*, §§ 194-212.
[2] *Encyclop.*, § 193.

passages ou moments de transition éclate l'identité de la pensée et de l'être. Le dernier passage a montré l'identité virtuelle de la notion et de l'objet. Mais en même temps ils sont différents ou pour mieux dire distincts. Il faut distinguer l'identité *spéculative* de l'identité vulgaire qui identifie Dieu avec les choses finies.

Le mouvement logique nous a ramenés de nouveau à l'être; mais à présent l'être est adéquat à la notion, il en découle, et par là il est l'objectivité même de la notion, la notion objective, objet.

L'objet est d'abord être immédiat, par son indifférence à l'égard de toute distinction; il est ensuite totalité en soi, et en même temps, cette identité n'étant que l'identité virtuelle de ses *moments*, il est tout aussi indifférent à l'égard de son unité immédiate; il est décomposition en plusieurs (*diremptio*), dont chacun est lui-même totalité. « L'objet est ainsi la *contradiction* absolue de la parfaite indépendance du divers et de la dépendance tout aussi absolue des différences[1]. »

Nous voici arrivés à la définition : *l'absolu est l'objet*, et selon Hegel cette définition est surtout exprimée dans la monade de Leibnitz. D'un côté les monades diverses sont indépendantes, et, dans leur unité simple, toute différence est purement idéale; mais, d'un autre côté, dans la *monade des monades* et dans l'*harmonie préétablie* de leur développement interne respectif, l'indépendance des monades devint idéale à son tour.

On voit par ce qui précède combien il est absurde de considérer la subjectivité et l'objectivité comme une opposition fixe et abstraite : elles ne sont toutes deux que des moments de dialectique. La notion, qui d'abord est purement subjective, devient naturellement objective par sa seule activité interne, et sans avoir besoin pour cela d'aucune impulsion étrangère, et, de son côté, l'objet n'est rien de fixe, d'ar-

[1] *Encyclop.*, § 194.

rêté, de déterminé en soi : il se développe dialectiquement, et son mouvement a pour résultat de se montrer en même temps comme le subjectif, et de passer par là à l'état d'IDÉE[1].

L'objectivité renferme les trois formes du *mécanisme*, du *chimisme* et du *rapport téléologique*.

L'objet déterminé *mécaniquement* est l'objet immédiat, indifférent; c'est le rapport réciproque parfaitement indifférent des objets divers, liés entre eux extérieurement seulement. A ce point de vue l'action qu'ils subissent du dehors, ne se manifeste à leur égard que sous forme de violence, comme action du plus fort, comme destin. Le mécanisme est la catégorie fondamentale du Cartésianisme[2]. Ce principe a longtemps dominé dans la philosophie de la nature; mais il est superficiel et insuffisant, surtout pour expliquer la nature intelligente. Déjà les phénomènes de la lumière, de la chaleur, de l'électricité ne peuvent plus se comprendre mécaniquement : à plus forte raison faut-il un autre principe pour expliquer la nature organique et les formations du monde intellectuel. Mais si le mécanisme ne peut être érigé en catégorie absolue, il est néanmoins une détermination logique générale, applicable à tout, et jusqu'aux choses de l'intelligence; il est partout, mais seulement comme un *moment*, comme jouant un rôle subordonné[3].

De ce mécanisme proprement dit ou *formel*, Hegel distingue ce qu'il appelle le mécanisme *différent* (*differenter Mechanismus*), et le mécanisme *absolu*. Par le premier l'objet est un composé, un agrégat, et son action sur un autre est tout extérieure. Par le second chaque objet est concentré en soi et en même temps rapporté à un autre centre; il a sa vraie *centralité* dans une autre centralité relative. Par le troisième s'établit la centralité absolue.

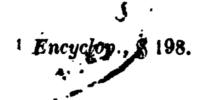


[1] Addit. I au § 194.
[2] Addit. II au § 194.
[3] Addit. au § 195.

L'individualité des objets pris dans leur dépendance réciproque, qui est le domaine du mécanisme *formel*, est généralité extérieure. Les objets forment ainsi le terme moyen entre le centre absolu et le centre relatif; c'est par leur dépendance que les deux centres sont à la fois distincts et rapportés l'un à l'autre. De même la centralité absolue, comme généralité substantielle (la pesanteur demeurant identique), est le moyen entre le centre relatif et les objets divers. C'est ce que Hegel appelle un *syllogisme réel*, un système où deux sont unis entre eux par un troisième, le terme moyen. Le système solaire est le résultat d'un triple syllogisme. L'État est un pareil système. 1° L'individu s'unit à la société, qui est la généralité substantielle, par sa nature particulière, par ses besoins physiques et moraux; 2° la volonté, l'activité des individus est le moyen par lequel la société, le droit, l'État est réalisé; 3° la généralité de l'État de son côté est le milieu substantiel où subsistent les individus, et où ils trouvent la satisfaction de leurs besoins[1].

L'existence immédiate des objets dans le mécanisme absolu consiste en ce que leur indépendance est niée ou détruite par leurs relations réciproques. Ainsi, un objet est dans son existence *différent* d'un autre : c'est le *chimisme* des objets. Dans le *chimisme*, les objets ne sont ce qu'ils sont que par leur rapport les uns aux autres, et leur différence fait leur qualité.

Chaque objet étant la totalité de la *notion*, ne cède à la force d'un autre, que parce que l'identité de la notion s'y continue et s'y transmet. L'objet *différent* est déterminé en soi, détermination *immanente* qui constitue sa nature et par laquelle il existe; mais comme totalité *posée* de la notion, il est en contradiction avec sa propre totalité et son existence déterminée : il tend en conséquence à résoudre cette con-



[1] *Encyclop.*, § 198.

tradiction et à égaler son existence à sa notion[1]. De là cette action que Hegel appelle *chimisme*, action chimique, et qui n'est autre chose que le rapport *dynamique* entre les objets. « Tout objet, dit M. Michelet[2], renferme l'autre et y est rapporté : *rapport dynamique*. En tant qu'indifférents (au point de vue du mécanisme) les objets s'opposent réciproquement leur différence dans l'existence ; mais chacun étant en même temps toute la notion, ils tendent à passer les uns dans les autres. Comme termes extrêmes d'un syllogisme, ils se rencontrent dans un terme moyen, qui devient l'occasion de leur pénétration réciproque : ce produit du travail dynamique est la *neutralité des oppositions*. »

Dans ce produit *neutre*, continue Hegel[3], les qualités déterminées des extrêmes sont détruites (*aufgehoben*). Il est conforme à la notion ; mais le principe vital, vivifiant (*das begeistende Prinzip*) de la *différenciation* n'y est pas : le *neutre* est pour cela séparable ; mais le principe de jugement ou de *diremption*, qui sépare la neutralité en des extrêmes différents et différencie l'objet par rapport à un autre, y manque encore.

La troisième forme de l'objectivité, le *rapport téléologique*, est l'unité du mécanisme et du *chimisme*. Le *but* ou la fin est encore, comme l'objet mécanique, totalité close en soi, mais enrichie par le principe de la différence qui s'est révélé dans le *chimisme*, et il se rapporte ainsi à l'objet qui lui est opposé. La réalisation de ce but est ensuite ce qui forme le passage à l'*idée*[4]. On confond souvent ensemble le mécanisme et le principe chimique comme n'étant qu'un même principe, et on les oppose comme tel au principe de la *convenance* ou de la *finalité*, au principe *téléologique*. Cette confusion provient de ce que, en effet, le mécanisme et le *chimisme* ne sont en-

[1] *Encyclop.*, § 200.
[2] Ouvrage cité, t. II, p. 744.
[3] *Encyclop.*, § 202.
[4] Addit II au § 194.

core que la notion existant *en soi* ou en puissance, tandis que la fin ou le but est la notion existant *pour soi* ou actuellement[1]. « Le but, dit Hegel, est la notion arrivée à l'état d'existence libre, la notion devenue *pour soi*, réalisée, au moyen de la négation de l'objectivité immédiate[2]. »

Le rapport téléologique est, en tant qu'immédiat, d'abord convenance extérieure. De ce point de vue les choses sont considérées, non comme ayant leur détermination en elles-mêmes, comme se déterminant selon leur propre nature, mais comme des moyens mis en usage pour réaliser un but qui est hors d'elles. C'est le point de vue de l'utile, de la téléologie vulgaire, des causes finales, point de vue qui n'a rien d'absolu, et qui, selon Hegel, n'est ni dans le véritable intérêt de la science, ni dans celui de la religion[3].

« Le rapport téléologique est ce syllogisme dans lequel la *fin subjective* s'unit avec l'*objectivité extérieure* par un moyen, un milieu, qui est l'unité de ces deux termes, savoir l'*activité finale*[4]. » Dans son passage à l'*idée*, le développement de la fin se fait par trois degrés, la fin subjective, la fin qui s'accomplit, et la fin qui s'est accomplie ou réalisée. La fin s'accomplit par la *ruse* de la raison (*die List der Vernunft*)[5]. La ruse en général consiste dans cette activité détournée qui sait arriver à ses fins, au moyen des objets, tout en les laissant agir ostensiblement selon leur propre nature. On peut en ce sens dire que la Providence est à l'égard du cours naturel des choses du monde la ruse absolue. Dieu laisse les hommes se conduire selon leurs passions et leurs intérêts particuliers, tout en faisant servir leurs actions à l'accomplissement de ses desseins.

1 Addit. au § 200.
2 *Encyclop.*, 204.
3 Addit. au § 205.
4 *Encyclop.*, § 206.
5 Addit. au § 209.

La fin subjective est la notion en soi, l'universel identique, où tout est encore confondu, uni, comme dans le chaos. La fin qui va s'accomplissant, est l'universel se particularisant; c'est l'activité de la notion portée au dehors, s'opposant à elle-même comme son objet, se divisant en subjectivité et en objectivité. La fin réalisée ou accomplie est le retour de la notion à elle-même; ce n'est plus seulement l'unité, l'identité primitive, virtuelle, indéterminée du subjectif et de l'objectif : c'est cette même unité *posée*. Cette unité est déterminée en ce sens que le subjectif et l'objectif ne sont neutralisés et unis que dans leur *partialité* (*Einseitigkeit*), comme deux côtés partiels, tandis que l'objectif est devenu adéquat à la fin comme libre notion, et soumis à sa puissance. La fin se maintient contre l'objet et en lui, parce qu'elle n'est pas seulement le subjectif partiel ou le particulier, mais encore l'universel concret, l'identité virtuelle des deux[1].

Cependant, dans la convenance finie, la fin réalisée est tout aussi bien chose *rompue*, divisée en soi, qu'elle était d'abord fin subjective et activité finale. Une fois qu'elle est accomplie, la fin n'est plus qu'un moyen pour d'autres fins, et ainsi indéfiniment. Mais par là même que la fin, en tant que réalisée, n'est plus qu'un moyen, l'objet se trouve posé comme n'étant rien en soi, comme chose purement idéale. En même temps a disparu la différence du contenu et de la forme; la forme est posée comme identique avec soi et comme contenu, de sorte que la *notion*, comme activité formelle, n'a pour contenu qu'elle-même. Par le mouvement téléologique a été posé en général ce qui était le concept de la fin; c'est-à-dire l'unité virtuelle du subjectif et de l'objectif est posée maintenant comme unité actuelle, réelle, comme IDÉE[2].

Ce qu'on appelle la fin d'une chose, dit Hegel dans une

[1] *Encyclop.*, § 210.
[2] *Encyclop.*, §§ 211-212.

note, n'est au fond que la manifestation de sa nature intime. L'objectivité n'est pour ainsi dire qu'une enveloppe sous laquelle est cachée la notion. Dans le monde fini nous ne pouvons jamais voir que la fin est remplie réellement : c'est une illusion. L'accomplissement de la fin infinie n'a d'autre objet que de détruire cette illusion. Le bien, le bien absolu s'accomplit éternellement dans le monde; il est à tout instant accompli sans notre concours. Nous vivons au milieu de cette illusion, qui nous persuade que le bien est encore à réaliser, et elle est le principe actif sur lequel repose l'intérêt du monde. L'*idée*, dans son mouvement, se fait illusion à elle-même, s'oppose un autre, et son action consiste à résoudre incessamment cette illusion. C'est uniquement de cette erreur que procède la vérité, et c'est ici qu'est la conciliation avec l'erreur et le monde fini. L'erreur, qui est *être un autre*, en tant qu'elle est détruite, est elle-même un moment nécessaire de la vérité, qui n'est qu'autant qu'elle se produit comme son propre résultat[1].

Pour trouver raisonnable ce que Hegel dit ici de l'erreur et de la vérité, il faut se rappeler quel sens il attache à ces expressions. Dans son langage ces mots n'expriment rien de semblable à ce qu'on appelle ainsi en logique : ils ont un sens purement métaphysique, et s'appliquent moins aux idées et au jugement qu'aux choses mêmes et à leur mouvement.

Cette téléologie interne, ajoute M. Michelet, est la catégorie principale de la métaphysique d'Aristote, et a été réintroduite en philosophie par Kant. L'activité par laquelle l'objet se maintient comme but et ne représente que la réalisation d'une fin subjective, est l'*entéléchie* d'Aristote.

3° L'IDÉE[2].

L'*idée* est le vrai *en soi et pour soi*, en puissance et en acte,

[1] Addit. au § 212.
[2] *Encyclop.*, §§ 213-244.

l'unité absolue de la notion et de l'objectivité. Son contenu *idéal* est la notion dans ses déterminations; son contenu *réel* est l'expression que la notion se donne sous la forme de l'existence extérieure.

L'*idée* est la plus haute définition de Dieu : c'est le point de vue de Platon et de Schelling.

L'*idée* est la vérité, car la vérité est l'accord de l'objet avec sa notion. Elle ne consiste pas dans la conformité de nos représentations avec les choses; des représentations conformes ne sont que justes; toute réalité, en tant qu'elle est vraie, est l'*idée*, et n'a de vérité que par celle-ci. L'individuel, pris en soi, n'est pas adéquat à sa notion, et c'est par là qu'il est *fini* et qu'il manque de vérité : c'est aussi par là qu'il périt.

L'*idée* n'est pas plus idée de telle ou telle chose, que la *notion* n'est telle ou telle notion déterminée. L'absolu est l'*idée* une et universelle, qui en tant qu'elle *juge* ou se divise, se fait le système des idées déterminées, qui ont leur vérité et leur substance dans l'*idée* une et absolue et y retournent. L'*idée* n'est d'abord que la substance une et universelle; mais dans sa réalité véritable, dans son développement elle est sujet, *esprit*. Elle est essentiellement concrète[1]. L'*idée* peut être conçue comme *raison*, et c'est là la signification vraiment philosophique de ce qu'on appelle ainsi; elle est ensuite *sujet-objet*, unité de l'*idéal* et du *réel*, du *fini* et de l'*infini*, de l'*âme* et du *corps*, la possibilité qui a sa réalité en soi; on peut enfin la définir ce qui existe nécessairement, ce dont l'essence implique l'existence[2].

L'*idée*, dit M. Michelet[3], est le résultat où toutes les catégories précédentes sont retournées comme autant de *moments*. Comme *devenir*, l'idée est pour nous l'unité de l'être et du néant; comme *infini*, elle est l'unité de quelque chose

[1] *Encyclop.*, § 213.
[2] *Encyclop.*, § 214.
[3] Ouvrage cité, t. II, p. 743.

et de son *autre;* elle est essence et phénomène, forme et matière, intérieur et extérieur, possibilité et réalité, le général et le particulier, etc.; elle est tout cela dans une parfaite identité. Il faut voir maintenant comment elle est totalité.

L'*idée*, continue Hegel[1], est essentiellement mouvement, *processus*, travail et développement, parce que son identité n'est l'identité absolue de la notion qu'autant qu'elle est *négativité* absolue, c'est-à-dire qu'elle est dialectique. Par ce mouvement elle est alternativement objectivité et subjectivité; elle se détermine comme objective, puis par sa dialectique immanente elle retourne à l'état de subjectivité.

Dans son développement progressif, l'*idée* parcourt trois degrés. La première forme de l'*idée* est la *vie :* c'est l'idée sous sa forme immédiate; la seconde est la forme de la *différence* ou de la *connaissance*, comme idée *théorique* et idée *pratique*. Le mouvement de la connaissance a pour résultat le rétablissement de l'unité, mais de l'unité enrichie par la différence : c'est l'*idée absolue*, dernier terme du mouvement logique, et reconnue en même temps pour le véritable *premier*, le *prius absolu* et comme existant par soi-même[2].

L'*idée* est immédiatement *vie*. La notion se réalise comme *âme* dans un corps. La vie est essentiellement être vivant, vie individuelle. Dans le monde fini, le corps et l'âme sont séparables, et c'est de là que résulte la mort; mais c'est la mort seulement qui fait de l'âme et du corps deux éléments différents du même individu.

Les membres du corps ne sont ce qu'ils sont que par leur réunion et leurs rapports. La main détachée du corps n'est plus une main. C'est à tort que l'entendement voit dans la vie un mystère impénétrable. La vie est si peu incompréhensible qu'elle est la notion même, l'idée immédiate, existant comme notion. Mais dans la vie la réalité n'est pas encore

[1] *Encyclop.*, § 215.
[2] Addit. au § 215.

adéquate à la notion. La notion de la vie est l'âme, et elle a pour réalité le corps. L'âme n'est ainsi d'abord que *sensible*, recevant des sensations, elle n'est pas encore *pour soi*. Le mouvement, le progrès de la vie consiste dès lors à vaincre sa forme immédiate, et ce progrès, qui se fait par trois degrés, a pour résultat l'*idée* sous la forme du jugement ou de la connaissance[1].

L'*idée* existe librement pour soi en tant qu'elle a l'universalité pour élément de son existence, ou qu'elle a pour objet elle-même : la subjectivité générale est *différenciation pure* (*reines Unterscheiden*), intuition qui se maintient dans cette universalité identique. Mais comme distinction déterminée, elle est ensuite le *jugement* par lequel elle se divise comme totalité et se suppose tout d'abord comme *univers extérieur*. Ce sont deux jugements identiques en soi, mais qui ne sont pas encore posés comme tels.

L'opposition entre le moi et l'univers est en soi sans réalité, et l'objet du savoir est précisément de reconnaître le néant de cette opposition. Aussi la raison s'attaque-t-elle au monde avec la conviction absolue qu'il lui sera possible de poser cette identité; elle éprouve le besoin de détruire cette prétendue opposition. Le savoir philosophique n'a pas d'autre but. La connaissance est en soi une seule et même activité, par laquelle le subjectif et l'objectif sont posés comme identiques, mais le mouvement du besoin de connaître est double. D'une part il tend à détruire la subjectivité de l'*idée* comme distincte de l'objectivité, en s'assimilant le monde existant, en se donnant pour contenu le monde objectif : c'est le désir de savoir proprement dit, la recherche de la vérité, la connaissance théorique. D'un autre côté, il tend à détruire l'objectivité comme opposée à la subjectivité et comme n'étant qu'une apparence, et à la déterminer par le sujet, à ex-

[1] Addit. au § 216.

primer dans le monde objectif l'intérieur du sujet : c'est le désir du bien, la volonté, l'activité pratique de l'*idée*.

Il faut encore distinguer la connaissance finie de la connaissance infinie. Dans la première les moments de la connaissance, partant de la supposition d'un monde objectif extérieur, ont la forme de la différence de soi; ses produits sont à la vérité liés entre eux par la réflexion, mais sans former un véritable tout, adéquat à la *notion :* c'est la raison active comme *entendement* (*als Verstand*). Sa vérité n'est qu'une vérité finie; et dans cette sphère la vérité infinie n'est pour la raison qu'un but qu'elle ne saurait atteindre, un idéal qui ne peut se réaliser (système de Fichte).

La connaissance est finie dans la supposition que le monde est indépendant du sujet, que le sujet est à son égard *table rase*. Sa méthode est l'analyse, l'induction, la généralisation; mais elle n'arrive qu'à des généralités abstraites, à une identité de pure forme : c'est le point de vue de Locke, de l'empirisme. L'effort de connaître va ainsi contre son but; en décomposant les choses dans leurs éléments, les choses elles-mêmes lui échappent.

La généralité étant ensuite déterminée et réduite en notions, la connaissance finie, la connaissance de l'*entendement*, appliquant le procédé synthétique, descend du général au particulier, par des définitions, des divisions, des théorèmes, méthode insuffisante[1]. La méthode synthétique est excellente en géométrie; mais dans son développement, la géométrie elle-même finit par rencontrer des *incommensurables*, des quantités *irrationnelles*, qui la forcent de s'élever au delà du principe de l'entendement[2].

La nécessité démonstrative de la connaissance finie n'a d'abord qu'un caractère subjectif; mais dans la nécessité comme telle la connaissance finie a, sans y faire attention,

[1] *Encyclop.*, §§ 229-231.
[2] Addit. au § 232.

renoncé à sa supposition, à son point de départ, selon lequel son contenu lui serait venu du dehors. La nécessité comme telle est en soi la notion rapportée à elle-même. L'*idée* subjective est ainsi arrivée à ce qui est déterminé en soi et non donné, à ce qui est *immanent* dans le sujet; elle tourne à l'*idée du vouloir*, à l'état de volonté. Ainsi que par le caractère de la nécessité que la démonstration donne à la connaissance finie, est détruite la supposition d'où celle-ci est partie, et que par là même son contenu cesse d'apparaître comme donné du dehors et comme quelque chose d'accidentel, de même le sujet qui semblait d'abord tout passif, se montre maintenant comme se déterminant par lui-même : il n'était donc réellement en soi ni *table rase*, ni sujet passif. C'est là que Hegel trouve le passage de l'*idée de la connaissance* à l'*idée de la volonté*[1].

L'*idée subjective*, comme ce qui est déterminé en soi et pour soi et comme contenu simple identique avec soi, est le *bien*. A l'inverse de l'idée du vrai, l'idée du bien tend à déterminer le monde actuel selon sa fin. Cette tendance repose d'une part sur la certitude du néant de l'objet, et d'autre part, comme volonté finie, elle suppose en même temps la fin du bien comme idée purement subjective; elle suppose de plus l'indépendance de l'objet[2].

Cette activité, en tant que finie, implique cette contradiction que, dans les déterminations elles-mêmes contradictoires du monde objectif, le *bien final* est tout aussi bien accompli qu'il ne l'est pas, qu'il est tout à la fois posé comme essentiel et comme inessentiel, comme réel et seulement comme possible. Cette contradiction se présente comme *progrès infini* de la réalisation du bien, lequel n'y est fixé que comme *devoir* (*im Sollen*). Mais par là que le bien se

[1] *Encyclop.*, § 232.
[2] *Encyclop.*, § 233.

réalise toujours de plus en plus, l'objet est adéquat à la notion, et reparaît comme étant la substance et le vrai[1].

Tandis que l'intelligence prend le monde tel qu'il est, la volonté a pour but d'en faire ce qu'il doit être. Ce qui est immédiatement donné n'est point pour la volonté un être fixe et immuable, mais une simple apparence, sans réalité.

Tel est le point de vue de la morale de Kant et de Fichte. Il s'agit de réaliser le bien. Si le monde était ce qu'il doit être, la volonté n'aurait rien à faire, de sorte qu'il importe à la volonté même que l'idéal ne soit pas actuellement réalisé : son activité est à ce prix. En cela consiste la nature finie de la volonté. Mais elle ne peut s'arrêter là, et c'est par son mouvement même que sa nature finie est détruite avec la contradiction qu'elle renferme. La conciliation consiste en ce que la volonté, dans son résultat, revienne sur la supposition de la connaissance finie, supposition selon laquelle le monde objectif est indépendant d'elle : cette conciliation consiste ainsi à reconnaître l'unité, l'identité de l'*idée théorique* et de l'*idée pratique*. Telle est la véritable base de la connaissance rationnelle. Ce qui s'évanouit dans le mouvement de la pensée n'est point la véritable essence du monde : cette essence, c'est la notion *en soi* et *pour soi*, et le monde est lui-même l'*idée*[2].

La vérité du bien est ainsi posée comme l'unité de l'idée théorique et de l'idée pratique ; le bien est par là même reconnu pour réalisé en soi et pour soi ; le monde objectif est l'*idée* en soi et pour soi, telle qu'éternellement elle se pose à la fois comme fin et se réalise par sa propre activité. Cette vie éternelle revenue à soi, dégagée de la différence et délivrée du caractère de connaissance finie, cette vie devenue

[1] *Encyclop.*, § 234.

[2] Addit. au § 234.

identique avec la notion par l'activité de celle-ci, est l'*idée spéculative*, l'*idée absolue*[1].

L'*idée* comme unité de l'idée subjective et de l'idée objective, est la *notion* (*sic*) de l'*idée*, notion pour laquelle l'idée comme telle est l'objet, objet où sont venues s'unir, se concentrer toutes les déterminations de la pensée. Cette unité est ainsi la *vérité absolue*, *toute la vérité*, l'*idée* se pensant elle-même, en tant qu'*idée* pensante, *idée* logique[2].

L'idée absolue est d'abord l'unité de l'idée théorique et de l'idée pratique, et en même temps l'unité de l'idée de la vie et de l'idée de la connaissance. Dans la connaissance, l'idée s'était montrée sous la forme de la différence du sujet et de l'objet, et le mouvement de la connaissance a fini par détruire cette différence et par rétablir l'unité, qui, sous sa forme immédiate, est l'idée de la vie. La vie n'est que l'*idée en soi*, et de son côté la connaissance est seulement l'*idée pour soi*. Ce sont les deux côtés de l'idée : leur unité, leur vérité est l'idée étant *en soi et pour soi*, l'*idée absolue*. L'*idée*, dont nous n'avons vu jusqu'ici que le développement progressif, est devenue maintenant objet pour elle-même : c'est la *pensée de la pensée* (νοησις νοησεως) qu'Aristote déjà a désignée comme la forme souveraine de l'*idée*[3].

Comme il n'y a dans l'idée absolue nulle détermination qui ne soit *fluide* et transparente, elle est pour soi la *forme pure* de la notion, laquelle forme a l'intuition de son contenu comme identique avec elle. Elle est un contenu pour elle, en tant qu'elle est distinction idéale de soi par soi-même, et que l'un des produits de cette distinction est l'identité avec soi, mais dans laquelle se trouve la totalité de la forme comme le système des déterminations du contenu. Ce contenu est le système logique. En tant que forme pure, il ne reste plus ici

[1] *Encyclop.*, § 235.
[2] *Encyclop.*, § 236.
[3] Addit. au § 236.

à l'*idée* que la *méthode* de ce contenu, le savoir explicite de la valeur de ses *moments*[1].

Ce que Hegel appelle ici la *méthode*, c'est le mouvement même par lequel l'*idée* se développe, la dialectique réelle par laquelle tout se produit.

Le véritable contenu de l'*idée* absolue, dit-il[2], n'est autre que le système tout entier dont nous avons jusqu'ici suivi le développement. Elle est l'universel, mais ce n'est pas une forme abstraite à laquelle le contenu particulier serait opposé comme autre chose; elle est la forme absolue à laquelle toutes les déterminations, toute la plénitude du contenu ont fait retour. Ce qui en fait l'intérêt, c'est le mouvement même qu'elle a parcouru, ainsi que pour l'homme ce n'est pas tant la fin qui l'intéresse que le cours même de sa vie. Tandis que chaque moment pris à part apparaît comme insignifiant, il acquiert du prix et de l'intérêt lorsqu'on le considère à sa place, et dans ses rapports avec l'ensemble du mouvement dont il fait partie. Nous savons maintenant que tout le contenu qui a passé sous nos yeux est le vivant développement de l'*idée*, et ce développement est précisément ce que nous avons désigné comme la méthode.

Les *moments* de la méthode spéculative sont : 1° le *commencement*, qui est l'être immédiat, la notion en soi, le général; 2° le *progrès*, le jugement posé de l'idée, le moment de la réflexion; 3° la *fin*, ou la solution de la différence.

La méthode est tout aussi bien analytique que synthétique; elle est dans tous ses mouvements l'un et l'autre à la fois.

La pensée philosophique est analytique, en ce qu'elle prend l'idée telle qu'elle se présente, la laissant se développer librement, se contentant pour ainsi dire du rôle de simple spectatrice de son mouvement nécessaire; mais elle est en même

[1] *Encyclop.*, § 237.
[2] Addit. au § 237.

temps synthétique, en ce qu'elle est l'activité de la notion elle-même[1].

Le *progrès* est analytique en ce que la dialectique immanente ne pose que ce qui est contenu dans la notion immédiate; il est synthétique en ce que la *différence* qui est posée par le progrès ou le *jugement*, n'était pas encore posée ou reconnue dans la notion en soi.

Dans le *progrès* le commencement se montre ce qu'il est en soi, c'est-à-dire comme quelque chose de posé et de médiat, et non comme ce qui *est* véritablement, immédiatement. Ce n'est que pour la conscience immédiate elle-même que la nature est l'être premier et immédiat, et que l'esprit paraît se fonder sur elle comme sur sa condition. Dans le fait la nature est posée pour l'esprit, et c'est l'esprit lui-même qui fait de la nature sa propre supposition[2].

La forme abstraite du *progrès* est, dans la sphère de l'*être*, un *autre* et *transition en un autre;* dans la sphère de l'*essence*, elle est *apparition* ou *réflexion dans l'opposé;* dans la sphère de la *notion* enfin la forme du progrès est distinction de l'individu d'avec le général, différenciation de l'universel qui, comme tel, se *continue* dans l'individuel et le pose comme identique avec lui.

Le *progrès infini* se résout dans la *fin*, qui est l'unité, où tout ce qui précède est réduit en pure idéalité, où le commencement et le progrès ne sont plus que des *moments* à la fois détruits et conservés (*aufgehoben*). Cette fin du développement fait évanouir l'apparence selon laquelle le commencement ou l'être était quelque chose d'immédiat et l'*idée* un résultat : la fin est le savoir que l'*idée* est elle-même le premier absolu, qu'elle est la totalité une, universelle.

Ainsi la méthode n'est pas une forme extérieure, mais l'âme et la vie même du contenu, dont elle n'est distincte

[1] Addit. au § 238.
[2] Addit. au § 239.

qu'en tant que les moments de la notion, dans leur détermination successive, apparaissent eux-mêmes comme la totalité de l'*idée*. Par cette unité de la forme et du contenu, l'*idée* est totalité systématique, *idée une*, dont les degrés divers ou les moments sont en soi tout aussi bien l'*idée* même que, par la dialectique de la notion, ils produisent l'actualité simple de l'*idée*. La science finit ainsi par se savoir elle-même : elle sait maintenant qu'elle est l'*idée pure* pour laquelle est l'idée.

Or l'*idée*, en tant qu'elle est pour soi, et considérée dans cette unité avec soi, est intuition, et comme intuition elle est *nature*, le reflet de l'*idée*, l'*idée immédiate*.

La Logique se termine par cette réflexion[1]. Nous voici revenus à la notion de l'idée par laquelle nous avons commencé, et ce retour au commencement est en même temps un progrès. Ce par quoi nous avons commencé était l'être, l'être abstrait; et maintenant nous sommes arrivés à l'*idée comme être*, c'est-à-dire comme *nature*.

C'est de cette manière que Hegel prétend motiver le passage de la logique à la philosophie de la nature, de l'être idéal à l'être réel, de la sphère de l'*idée* à la sphère du monde objectif et phénoménal.

Ce passage n'est pas plus hasardé, ou pour mieux dire, n'est pas moins forcé que celui du néant ou de l'être pur à l'être déterminé au moyen du devenir, par lequel commence la Logique; il est fondé sur la même illusion, sur le même abus du langage, pour ne pas dire sur le même sophisme.

Ce néant d'où sortiront toutes choses par la pensée n'est que le néant logique, où s'arrête l'abstraction, un produit de l'abstraction, et la création qui en résulte, ne s'opère que par la restitution graduelle et progressive de tout ce que l'abstraction avait logiquement détruit. Toute cette doctrine est fondée sur une étrange illusion. Pour arriver à l'être pur, au néant, il a fallu supprimer par la pensée toute réalité avec

[1] Addit. au §. 244.

toutes ses déterminations; et ensuite pour les rétablir, on a restitué insensiblement la réalité à l'idée de l'être pur, et rétabli les catégories préexistantes, en se persuadant que la pensée produisait ce qu'elle ne faisait que rétablir. C'est ainsi que dès le début, pour s'élever au-dessus de l'être pur et du néant, Hegel les unit par le *devenir*, d'où résulte l'être déterminé, l'existence générale.

L'absolu est d'abord conçu comme être pur ou indéterminé. Il est à la fois pensée pure et être absolument simple; mais l'être pris ainsi est le néant, néant logique. Le devenir, qui participe de l'être et du néant, en est par là même l'unité. Mais s'ils sont identiques, comment le *devenir* en serat-il l'unité? Ce prétendu devenir n'est autre chose que l'acte par lequel la pensée pure et l'être pur deviennent pensée déterminée et être déterminé. Le devenir, en se déterminant davantage, en se fixant, arrive à l'état d'existence générale, et l'existence déterminée, par une addition nouvelle, devient *qualité*.

Maintenant il s'agit d'expliquer la diversité des qualités, en même temps que leur unité. Toute qualité, toute existence déterminée, par là même qu'elle constitue une chose, une réalité déterminée, implique une négation, la négation de toute autre qualité. Par là qu'une chose est ce qu'elle est, elle n'est pas le tout, et elle en suppose une autre. La négation est donc le principe de toute détermination, ou, comme dit Spinoza, *toute détermination est négation*. Cette proposition, vraie dans le système de Spinoza, ne l'est pas dans celui de Hegel. La substance universelle, en se déterminant, se particularise, et par là chacune de ses déterminations, de ses modes d'existence, implique la négation de tout le reste, et est ainsi une forme finie de la substance infinie. Mais l'être pur, le néant logique de Hegel n'est pas la substance universelle, l'*ens realisimum* de la scolastique, et ce n'est pas par la négation qu'il se détermine; c'est plutôt par une affirma-

tion, par une addition qu'y apporte la pensée : c'est un devenir continu par accroissement.

Voilà pourquoi, dans le système de Hegel, c'est toujours la troisième détermination, ou la synthèse, qui est la vérité, la réalité des deux qui précèdent, tandis que la première en est seulement la virtualité, la possibilité logique. Dans le système de Spinoza, au contraire, la détermination précédente est la vérité de celle qui suit.

L'existence qualifiée, continue Hegel, ne l'est que par sa limite. Toute chose déterminée en suppose une autre, et elle n'est quelque chose que par une autre. Le quelque chose et son autre ne pouvant être conçus séparément, sont donc *identiques*. De cette identité si légèrement établie, Hegel conclut à la métamorphose universelle, par laquelle une chose déterminée devient indéfiniment une autre : elle se transforme à l'infini. Voilà, selon Hegel, l'infini véritable : il est identique avec le fini, celui-ci passant indéfiniment dans un autre.

Mais, évidemment, cet infini, qui n'est que le fini indéfiniment transformé, n'est pas plus l'infini réel, que l'être pur ou le néant logique n'est la substance absolue, l'être tout réel.

La qualité vague, générale, indéfinie, par une détermination de plus, devient qualité *parfaite, être pour soi,* et comme tel elle est l'unité de l'être et de l'existence. L'être pour soi, dit Hegel, est conscience de soi, idéalité. Le nombre infini des déterminations de la qualité ou de l'existence générale, est concentré en une unité idéale : tout est *un* idéalement. Tout est un en effet, ajouterons-nous, grâce à la généralisation et à l'abstraction de toutes les différences réelles. C'est pour cela que l'unité, l'unité logique n'exclut pas le multiple, et qu'il est, comme l'avance Hegel, de sa nature de se poser, de se déterminer comme une pluralité, et que le *un,* pris ainsi, implique un principe de *répulsion,* par lequel

il se pose comme multiple. La pensée, après avoir tout uni logiquement, par une opération contraire, rétablit la pluralité et les différences. C'est donc gratuitement que Hegel ajoute qu'en se divisant ainsi, le *un* n'en demeure pas moins ce qu'il est; qu'en se multipliant, il ne fait que se reproduire lui-même, et que, tous les êtres particuliers n'étant qu'autant de déterminations de l'être général, le multiple est un; qu'enfin ce retour de la pluralité à l'unité est la *totalité*.

Que dirons-nous de la manière dont il passe de la qualité à la quantité? La quantité, selon lui, c'est la qualité détruite ou neutralisée : c'est un retour à l'être pur, déterminé, mais dans lequel la détermination est posée comme détruite ou indifférente; ce qui veut dire qu'il est déterminé sans l'être. Ainsi la qualité, loin d'être conservée dans la quantité, y est effacée. Or, comment peut-on dire alors que l'unité, la vérité de la qualité et de la quantité est la *mesure?* La mesure est une restitution de plus : elle est l'*être parfait;* par elle l'être est entièrement déterminé. De là il n'y a plus qu'un pas pour arriver à l'idée plus concrète de l'*essence*.

L'*essence* est le retour complet de l'être à lui-même, l'être parfait, et comme tel entièrement indéterminé, indifférence absolue quant à la limite. Elle sert de moyen de transition de l'*être* à la *notion*. La dialectique parcourt dans cette sphère un mouvement pareil à celui qu'elle a suivi dans la précédente : par la négation l'essence se détermine comme existence, puis par la négation de cette négation, elle s'affirme et devient pour soi ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire *notion*. L'essence *paraît* d'abord en soi, elle est le *fondement* général de l'existence; puis elle *apparaît* dans les phénomènes, elle existe; enfin elle se *manifeste* dans la réalité, comme unité de soi et du phénomène. C'est le même procédé, la même marche de l'abstrait au concret, la même illusion, la même subreption. On est surtout frappé de l'assurance avec laquelle Hegel avance que son identité n'est pas une identité

abstraite, qu'elle implique nécessairement la différence, qu'elle est l'unité de l'identique et du non-identique, que les différences ne sont rien en soi. L'identité de Hegel est tout simplement l'essence en général, encore indéterminée; à mesure qu'elle se détermine, elle se diversifie, se différencie, et éclate en oppositions : alors reparaissent les différences que l'abstraction a effacées, pour arriver à l'identité absolue. Le fondement, qui est l'essence en soi, est l'unité de l'identité et de la différence : c'est l'essence posée comme totalité, l'essence active, le principe de toutes les différences; mais ces différences, c'est le travail logique qui les rétablit, comme il les a détruites. Ainsi est créé le monde réel, ou pour mieux dire il renaît du sein de l'abstraction, qui restitue ce qu'elle a dévoré.

Hegel n'admet pas une matière identique et indifférente, prête à subir toutes les formes; il n'admet pas non plus des matières réellement différentes : la matière comme telle n'est rien en soi; elle est inséparable de la forme; la forme ou l'idée est elle-même le principe de la matière. Qu'il en soit ainsi, que ce soit ainsi que Dieu ait créé le monde, la raison y consent, elle le veut même; mais que la dialectique de Hegel ait réussi à reproduire la pensée créatrice, qu'il ait expliqué ce miracle souverain, la création de la matière, c'est ce que l'on ne saurait admettre : le mystère subsiste après sa déduction.

Le phénomène, dit Hegel, est une continuelle manifestation de la substance par la forme : de là, le monde phénoménal. Ce monde n'est ni un vain simulacre, comme le prétendent Kant et Fichte, ni la vraie réalité. Cependant le monde intelligible y est présent, et il n'y a rien de réel au delà; c'est bien véritablement l'essence qui se manifeste dans le phénomène : où alors est la *réalité?* La réalité, ce n'est ni l'essence ou la chose en soi, ni le phénomène, ce n'est ni le monde idéal ni le monde phénoménal, c'est leur unité,

leur identité, l'unité de la force et de sa manifestation, de l'essence et de l'existence. C'est ainsi que Hegel prétend concilier l'idéalisme et le réalisme : les idées sont l'essence des choses; elles y sont présentes, et il n'y a pas au fond d'autre monde que le monde phénoménal; il n'y a de réel que le mouvement de la pensée dans ce monde, un éternel changement rétablissant éternellement ce qu'il a détruit.

La réalité est donc l'unité de l'essence et du phénomène en général. Elle est d'abord, prise abstractivement, possibilité, puissance, contingence; puis activité, nécessité. La nécessité en soi est relation absolue, rapport de la substantialité à l'accident, et l'unité concrète de ces deux est la *substance* comme telle. La substance est ainsi la totalité des accidents. De cette manière, toujours par la même progression logique, le développement de la notion est arrivé à la substance de Spinoza; mais cette substance n'est pas encore l'*idée* absolue.

Si maintenant on la distingue encore de ses accidents dans lesquels elle se détermine, la substance se présente comme *cause*. La cause est la substance active, tandis que les accidents en sont les *effets*, la substance passive. De là, l'identité de la cause et de l'effet; or, l'effet étant de même nature que la cause, devient cause à son tour : d'où l'action réciproque de tout sur tout, dans laquelle s'évanouissent de nouveau toutes les différences phénoménales, et qui nous ramène à l'unité, à l'identité absolue, mais plus concrète. Tout apparaît ainsi comme *un*, comme une seule et même substance qui réagit sur elle-même, qui est sa propre cause et son propre effet : de cette manière la nécessité se montre ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire comme *liberté*, et la substance se trouve convertie en *notion* La *notion* (ce mot pris selon l'étymologie du mot allemand *Begriff*, synthèse à la fois logique et réelle d'une multiplicité de caractères et de choses) est la vérité de l'être et de l'essence : c'est l'essence

retournée à l'état de simplicité immédiate, indéterminée. Il résulte de là, selon Hegel, que la *notion* est le principe de l'être et de l'essence, dont elle est l'unité.

Dans cette forme souveraine sont absorbées et concentrées toutes les déterminations précédentes de la pensée : c'est la forme infinie et créatrice de toutes choses. Par un effort de la pensée vous y avez tout réuni; il n'est donc pas étonnant que tout en sorte. Tout y étant enveloppé, tout va en sortir par son *développement* : par cette évolution, tout ce qui y est en *puissance*, va se *poser*, se réaliser.

La notion est d'abord considérée en soi, comme *notion subjective*, et sous ce titre Hegel traite à sa manière des formes logiques, de la notion proprement dite, du jugement, du raisonnement. Comme selon lui les formes abstraites de la pensée sont en même temps des catégories réelles et des définitions métaphysiques de Dieu, il est obligé, pour les accommoder à son système, de les présenter sous un jour tout nouveau et souvent faux, en abusant des mots, et en les détournant de leur véritable signification.

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a de factice, de forcé dans ces définitions des fonctions logiques. Quant à la notion, Hegel retombe dans le réalisme du moyen âge, qui prenait les universaux, les idées générales, pour la substance réelle des choses. Selon lui le *genre*, l'*espèce* et l'*individu* sont chacun la notion considérée sous un autre aspect : le genre ou l'universel est l'identique absolu, qui tend à travers le particulier à la réalité qu'il trouve dans l'individu. L'objection que l'on a faite aux Néoplatoniciens qu'il n'y a pas de genre absolu, que l'idée qui est un genre quant à ses espèces, est une espèce relativement à un genre plus élevé, et que dès lors les idées générales ne pouvaient pas coexister dans le monde intelligible, cette objection ne touche pas Hegel, parce que selon lui tout se produit par l'évolution de la *notion* universelle. Celle-ci est le genre absolu, et le *juge-*

ment en est la détermination, le partage, la distinction, la division, la différenciation réelle en même temps que logique. Par là, ce qui est implicitement renfermé dans le genre, est posé explicitement; par ce jugement créateur, la fleur, par exemple, devient une rose, et la rose telle rose. Le jugement secondaire, le jugement ordinaire, imitant le jugement primitif, rapporte le particulier au genre, l'individu à l'espèce, et dit que la rose est une fleur, et que cette rose est une rose mousseuse. Mais n'y a-t-il pas plus dans la rose que dans la fleur, et plus dans la rose mousseuse que dans la rose en général? Par tout jugement, dit Hegel, l'individuel est rapporté au général, comme en étant une *partie primitive*. Et comme cette définition exclut tous les jugements qui expriment un état ou un fait particulier, Hegel les écarte en les appelant des *propositions*, distinction arbitraire et contraire à l'usage, selon lequel les propositions sont des jugements énoncés, exprimés par la parole.

Rien de plus arbitraire aussi que sa théorie de *syllogisme*, qui, selon lui, est la forme la plus parfaite du jugement. Les diverses espèces de jugements forment dans le système une série progressive, dont le syllogisme ou la *conclusion* est le couronnement.

Le syllogisme est l'unité de la notion et du jugement. Par lui le jugement retourne à l'unité primitive, et la notion se trouve ainsi réalisée, posée ce qu'elle est en soi : de subjective qu'elle était, la notion apparaît maintenant comme objective, et c'est de cette manière que Hegel prétend trouver le passage de l'idée à l'*objet* et en établir l'identité. C'est ce qu'il y a de plus forcé dans toute cette déduction. Cependant cet objet n'est encore que l'être primitif d'où nous sommes partis; mais c'est l'être adéquat à la notion, et présenté comme découlant de la notion : ce n'est pourtant encore que l'objectivité en général, indéterminée comme telle, identique en soi avec la subjectivité. Elle se développe

par trois moments : le mécanisme, l'action chimique ou dynamique et la *fin*, c'est-à-dire que l'objet général se détermine de plus en plus, et devient de plus en plus concret. Il y a d'abord gradation du mécanisme proprement dit au mécanisme *différent*, par lequel un objet est rapporté à un centre autre que le sien, et par celui-ci au mécanisme absolu, par lequel des centres différents sont ramenés à une centralité absolue.

Par là même que le mécanisme absolu pose les objets comme différents, en même temps qu'il en détruit l'indépendance, il devient *chimisme*, action chimique, par laquelle les objets tendent à passer les uns dans les autres, le fini aspirant à représenter l'infini. De là résulte un produit *neutre* dans sa totalité, où toutes les oppositions sont détruites en même temps que conservées.

Pour les reproduire et pour constituer le monde qui n'existe que par les différences, il faut introduire dans l'objectivité neutre un principe vital, le principe de la différenciation, qui est le principe même du *chimisme*, et qui se réalise par l'action finale ou *téléologique*, où sont réunis le mécanisme et l'action chimique. Par elle la notion existe librement, se pose, se réalise pour soi et tend à l'état d'*idée*. La fin universelle *accomplie*, la notion est de nouveau rétablie dans son unité primitive ; mais cette unité est maintenant actuelle, réelle : elle est IDÉE.

L'*idée* est le vrai en soi et pour soi ; c'est la substance une et universelle de Spinoza, mais conçue comme sujet, comme esprit, l'identique absolu de Schelling ; c'est la plus haute définition de Dieu, la vérité par excellence, la raison, le sujet-objet, l'unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini. Mais prise en soi, elle n'est pas encore la *totalité* : elle se pose comme telle par son évolution, qui s'accomplit par trois degrés, la *vie*, la *connaissance* et la *notion de l'idée absolue*.

La vie, loin d'être un mystère impénétrable, est ce qu'il y

a de plus primitif, de plus immédiat : c'est l'*idée* sous sa forme première. Par son triple mouvement, la vie a pour résultat l'*idée* sous forme de connaissance, ou de *jugement*, de différenciation ; le jugement est à la fois pur, en tant qu'il produit le monde subjectif ou idéal, et réel, en tant qu'il produit le monde extérieur. Ces deux jugements étant identiques, l'opposition que la connaissance finie établit entre le moi et l'univers n'a rien de véritable, et la connaissance infinie, spéculative, consiste à reconnaître, à poser cette identité.

Ici Hegel a encore forcé le passage de la connaissance à la volonté, de l'idée théorique à l'idée pratique, du savoir au vouloir, en présentant celui-ci comme n'étant qu'un degré plus élevé de vie et de connaissance. Il résulte de sa théorie que toute notre activité n'est fondée que sur une illusion, qui nous persuade que le *bien* est encore à se produire et qu'il doit être produit par nous, tandis qu'il est à chaque instant accompli sans notre concours. La volonté, en tant que finie, agit comme si le bien n'existait qu'imparfaitement, se fondant sur la connaissance finie, selon laquelle le monde objectif est indépendant du sujet. Mais il est de sa nature de revenir, par son mouvement même, sur cette supposition, et de reconnaître que l'essence du monde est la notion *en soi et pour soi*, que le monde est lui-même l'IDÉE.

L'*idée absolue* est l'unité de la vie et de la connaissance, la vie éternelle, l'idée devenue son propre objet, se pensant elle-même, la pensée de la pensée. Son contenu est le système qui vient de se développer sous nos yeux, et toutes les déterminations de la pensée, depuis le néant logique et le *devenir*, ne sont autre chose que les *moments* de son développement, de sa vie pensante, le vivant développement de l'*idée*.

Ce même développement constitue la *méthode* spéculative, imitation de la dialectique divine. Elle est à la fois l'ac-

tivité même de l'*idée*, et la pensée spectatrice de cette activité. La méthode est ainsi identique avec la science : elle est diverse et pourtant la même dans les trois sphères : passage en un autre dans la sphère de l'*être ;* réflexion ou manifestation dans un opposé, dans la sphère de l'*essence ;* enfin différenciation, spécification, dans la sphère de la *notion ;* c'est un progrès, un *processus* infini, continu, qui revient éternellement sur lui-même, qui recommence à tout instant, et qui à tout instant s'accomplit.

L'*idée* est ainsi arrivée à sa forme absolue et pleine, à laquelle toutes ses déterminations ont fait retour. L'idée absolue est la *fin*, où est venu se résoudre le progrès infini ; par la fin il est devenu manifeste que l'*idée* est bien réellement le premier absolu, la totalité une et universelle. L'*idée* est ainsi posée, non comme un résultat de l'être, mais comme être elle-même, comme source et totalité virtuelle de l'être, et par l'intuition de soi, elle se manifeste au dehors, objectivement ; elle devient créatrice, elle se manifeste comme *nature*.

Dans cette œuvre prodigieuse, Hegel a fait certainement preuve d'une grande puissance de dialectique ; mais sans mettre encore en question sa méthode en elle-même, ses adversaires ont justement remarqué qu'elle lui a fait défaut ici et qu'elle n'a pas tenu sa promesse.

Cette méthode en effet a la prétention de produire le contenu avec une continuité parfaite, et, dans la *Logique* en particulier, de construire tout le système par le seul effort de la pensée pure. Si donc il s'y rencontre une seule lacune, ou s'il s'y est glissé le moindre élément tiré de l'expérience, l'insuffisance de la méthode est démontrée, en même temps que l'impuissance de l'idéalisme absolu.

Or, ce double défaut se révèle dès le début de la *Logique*, lorsqu'il s'agit de passer du néant et de l'être pur au *devenir*. Ainsi que nous l'avons fait observer, il y a là évidemment

solution de continuité. Ensuite où se produit le devenir, où se développe l'être, si ce n'est dans une sorte d'espace et par une sorte de mouvement, idées dont l'origine empirique, pour être déguisée, n'en est pas moins certaine[1]? Il serait facile de montrer que d'autres éléments de même nature se sont introduits dans ce domaine de la pensée pure; et les solutions de continuité y abondent.

Hegel se plaît à comparer le développement de l'*idée* à la métamorphose de la plante, sortant tout entière de son germe par un progrès continu, grâce au principe de vie et de mouvement qui est en lui. Cette comparaison peut être tournée contre le système. Le germe ne se développe, ne devient la plante, qu'autant qu'il est placé dans le sol, d'où il tire son principal aliment, en même temps qu'arrivé au jour il respire l'air et la lumière. Le végétal se développe selon sa loi, avec une parfaite liberté ou selon sa nécessité intérieure, quant à sa forme; mais il ne croît matériellement qu'à l'aide des substances qu'il s'assimile du dehors. Telle, à peu près, est aussi la condition de la pensée humaine : elle aussi se meut et se développe selon sa loi; mais elle n'est réelle que par les données qui lui viennent de l'extérieur, et qu'elle s'assimile en les élaborant.

Tant qu'il ne s'agit que d'aller de l'abstrait au concret par une simple restitution, le progrès se fait sans difficulté, et il n'y a d'autre reproche à adresser à l'auteur que de s'être fait illusion lorsqu'il donne pour un simple effet du développement progressif de la pensée, une forme nouvelle qui ne peut évidemment se produire que par un accroissement, de s'être imaginé de construire, lorsqu'il ne fait que reconstruire et reconstituer. Mais il tente l'impossible quand il prétend trouver un passage logique d'une chose à son contraire ou à sa négation réelle, ou d'une chose à une autre qui coexiste avec elle et qui ne lui est pas subordonnée ou issue d'elle, mais

[1] Voir la note VII à la fin du volume.

qui lui est coordonnée et congénère. Aussi sa pensée est-elle toujours obscure, embarrassée, lorsqu'il prétend ainsi forcer le passage, par exemple, du néant au devenir, de l'être à la notion, du sujet à l'objet, du fini à l'infini, de la connaissance à la volonté, de l'idée à la nature.

Une autre épreuve, plus redoutable, l'attend dans la philosophie de la nature, où il faudra que l'*idée* avec toutes ses déterminations se retrouve, et que tout ce qui est donné dans l'expérience s'explique par elle, puisque, selon le système, l'univers est la manifestation créatrice, l'expression identique de l'IDÉE.

CHAPITRE VI.

SECONDE PARTIE DU SYSTÈME : LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE. — INTRODUCTION. — DÉFINITION ET DIVISION.

Nous avons dû exposer avec de grands détails la *Logique* de Hegel, parce qu'elle est la base de tout son système, et que là est le mieux exprimé l'esprit de sa philosophie. Nous pourrons mettre plus de concision dans l'analyse de la *philosophie de la nature*, et nous borner, après quelques généralités, à présenter une simple esquisse du système.

Il importe d'abord de voir comment cette seconde partie du système se lie à la première, c'est-à-dire comment l'*idée* devient *nature*, et comment notre philosophe envisage la nature en général. Nous profiterons pour cet exposé de la préface que M. Michelet de Berlin a placée en tête du second volume de l'*Encyclopédie*[1] ; nous donnerons ensuite un extrait de l'*Introduction* de Hegel.

« Philosopher sur la nature, c'est créer la nature », avait dit Schelling au commencement de ce siècle. Si ces paroles paraissaient trop ambitieuses, dit M. Michelet, on peut les

[1] Œuvres de Hegel, t. VII, première partie, p. V-XXVI.

traduire par celles-ci : philosopher sur la nature, c'est *re-penser la grande pensée de la création;* c'est reproduire du fond de l'esprit par la pensée les idées créatrices de la nature. La philosophie de la nature suppose l'expérience; mais l'expérience ne fournit pas les *idées*, et par elle seule il est impossible de réduire les phénomènes en un système, et de comprendre l'essence intelligible, la véritable essence de la nature.

La philosophie de la nature telle qu'elle a été traitée par M. de Schelling et son école n'est plus celle de Hegel et des siens. M. Michelet souscrit avec empressement à la critique qu'en a faite en ces termes un naturaliste distingué: « Si l'on s'en rapporte à quelques philosophes, rien n'est plus facile que d'expliquer la nature. La plante, disent-ils, est le produit de l'attraction de la lumière et de la terre. Selon Kieser, la plante, dans son intégrité, est l'aimant organique, qui se montre dans le tout comme dans les parties : partout se retrouve la sainte triade, l'indifférence dans la différence. Jamais jusque-là on ne s'était joué à ce point de la nature. Cette philosophie n'offre que des rapports généraux, des aperçus superficiels, qui sont loin d'épuiser la richesse de la réalité : elle nous donne des hiéroglyphes pour l'interprétation du monde réel[1] ». L'école de Schelling, ajoute M. Michelet, n'a produit que de chimériques conceptions d'une imagination excentrique : c'est promettre que le système de Hegel ne sera pas aussi une chimère.

Si la *philosophie de la nature* a tort de traiter avec trop de mépris ceux qui ne songent qu'à recueillir de nouveaux faits, et qui, dans leurs recherches minutieuses, perdent de vue l'ensemble et l'esprit qui l'anime, de leur côté les physiciens tiennent trop peu de compte des idées spéculatives. Selon M. Michelet, la manière dont Gœthe étudiait la nature, peut

[1] Link, *Grundlehre der Anatomie und Physiologie der Pflanzen*, p. 245.

servir d'intermédiaire entre la physique vulgaire et la philosophie. Gœthe part de l'expérience; mais au lieu de se perdre, à l'exemple des naturalistes, dans les plus minces détails des phénomènes, son observation s'applique à les saisir sous leur forme la plus pure, la plus simple, la plus primitive; il analyse les données immédiates de l'expérience, et, au lieu de les enfermer violemment dans une terminologie de convention, il se borne à décrire l'objet tel qu'il est, et le rapporte à la pensée. On peut dire que les *phénomènes primitifs* de Gœthe sont les *idées* vues immédiatement dans l'expérience, mais que ne peut voir ainsi que celui qu'inspire le génie de l'instinct rationnel. C'est de cette manière que Gœthe a découvert le *phénomène primitif* dans les couleurs, dans les plantes, les os, etc., et il s'est vanté justement de l'approbation dont M. Alexandre de Humboldt a honoré ses idées[1].

Or, continue M. Michelet[2], au lieu de trouver dans le phénomène cette idée, qui est la véritable nature de la chose, comme d'instinct ou de génie, la méthode de Hegel la trouve par la voie de la dialectique, par le mouvement nécessaire de la pensée. Et bien que ces idées ne se montrent pas au philosophe indépendamment de l'expérience à laquelle il les rapporte, l'expérience cependant n'en est pas la condition réelle. Car la philosophie ne déduit pas directement les formations naturelles comme telles; ce qu'elle déduit ce sont des déterminations de la pensée relatives à la nature, et pour lesquelles ensuite elle cherche dans la sphère des phénomènes les intuitions correspondantes. Avant de se livrer à ses recherches, la philosophie aura sans doute examiné préalablement les phénomènes; mais pour ce qui est de l'ordre qu'il faut suivre, pour savoir, par exemple, si le *temps* doit être placé avant l'*espace* ou l'*espace* avant le *temps*, cela

[1] Gœthe, *Morphologie*, t. I, p. 122.
[2] Œuvres de Hegel, t. VII, p. XIII.

dépend nécessairement du développement de la dialectique : l'ordre dans lequel se succèdent les formations ne peut être indiqué par l'expérience, toutes étant données en même temps et existant à la fois. « Ainsi il demeure vrai, littéralement vrai, que la *philosophie de la nature* produit librement et *à priori* tout le système des idées créatrices de la nature. »...

M. de Schelling a récemment objecté à la philosophie de Hegel d'avoir forcé le passage de l'idée à la réalité par un *salto mortale*. A cela M. Michelet répond que la pensée n'a nul besoin de se convertir en réalité, puisqu'elle est en soi identique avec la nature, et qu'il s'agit uniquement de savoir à quel moment de son développement elle apparaît comme nature. Mais c'est répondre à la question par la question même, c'est supposer ce qui est en question. On a reproché à cette philosophie d'être renfermée dans le domaine des idées, de ne pouvoir produire que des pensées, de ne pouvoir produire même une mousse, une herbe, etc. Mais la philosophie de la nature, dit M. Michelet, n'a pour objet que le général, ce qui demeure, ce qui subsiste, et non pas l'individuel, le sensible qui passe et périt. Si on lui demande comment se produit le particulier, l'individuel, son apologiste répond que ce *comment* n'est pas *au-dessus* du savoir, mais *au-dessous*. Dans la transformation de l'*idée* en réalité, le savoir s'évanouit, précisément parce que la nature est l'idée sans conscience, et que le *brin d'herbe* croît sans aucun savoir. Mais la philosophie a conscience de la vraie création, qui est celle de l'universel, du général.

Ces réponses paraîtront peu satisfaisantes. Nous passons à l'analyse du système.

L'*Introduction à la philosophie de la nature* traite d'abord des manières diverses de considérer la nature, ensuite de la notion de la nature, enfin de la division de cette science[1].

[1] *Encyclop.*, §§ 244-255.

1. Hegel commence par faire la critique de la philosophie de la nature telle qu'elle était traitée par l'école de Schelling, qui, selon lui, en avait fait un vain formalisme, une œuvre imaginaire. Ici, au contraire, dit-il, l'imagination trouvera peu de pâture, la raison seule se fera entendre. La science de la nature étant un cercle où tout s'enchaîne, où chaque membre tient à ce qui précède et à ce qui suit, la philosophie de la nature a son fondement dans la science de l'*idée* logique : la nature procède de l'IDÉE éternelle. Pour mieux comprendre ce qu'elle est, il faut d'abord la mettre en présence de la physique, de l'histoire naturelle, de la physiologie : elle est elle-même physique, mais physique rationnelle. Elle est plus ancienne que la physique expérimentale. La physique d'Aristote est beaucoup plus philosophie de la nature que physique proprement dite. En général la physique rationnelle et la physique expérimentale ne sont pas aussi étrangères l'une à l'autre qu'on le suppose. Il y a beaucoup plus de pensées dans cette dernière qu'elle ne se sait elle-même[1].

La nature est un problème que nous nous sentons pressés de résoudre, en même temps que nous y répugnons. Elle nous attire parce que l'esprit s'y retrouve, et elle nous répugne comme quelque chose qui nous est étranger. Saisis d'admiration, nous avons beau observer la nature dans tous ses détails; cette analyse infinie ne nous satisfait point, et sans cesse se pose devant nous la question : qu'est-ce que la nature? En assistant à ses métamorphoses, nous voudrions la saisir dans son essence, et forcer ce Protée de renoncer à ses travestissements et de nous dire ce qu'il est.

Il faut préciser ce que signifie cette question : Qu'est-ce que la nature? Pour cela il faut examiner et comparer les diverses manières de la considérer.

Notre rapport à la nature est tour à tour *pratique* et

[1] Addit. au § 244.

théorique. Dans la considération théorique de la nature il se rencontre une contradiction qui fera comprendre notre point de vue[1].

L'homme est dans un rapport pratique à la nature, comme à quelque chose d'immédiat, d'extérieur, et comme étant lui-même un individu immédiat et sensible, mais qui se comporte à l'égard des choses naturelles comme une *fin* à laquelle elles doivent servir de moyen. L'observation de la nature, à ce point de vue, est *téléologique* dans un sens fini. Selon cette manière de considérer la nature, elle n'a pas sa fin absolue en elle-même. Mais ce n'est pas là la véritable téléologie, et ces fins, les causes finales sont purement accidentelles, ne portant que sur des rapports finis et extérieurs.

Cette téléologie vulgaire est justement tombée en discrédit. La vraie fin des choses est en elles-mêmes ; elle est intrinsèque, et n'est que la nature même des choses. C'est ainsi que la fin du germe est de se développer, de devenir une plante : c'est ce qu'Aristote appelle la nature d'une chose. La véritable téléologie consiste à considérer la nature dans sa libre activité, en elle-même, dans la vie qui lui est propre[2].

Ce qu'on appelle *physique* était autrefois philosophie de la nature : c'est l'observation théorique, intelligente de la nature, qui a pour objet l'essence des choses, leur substance générale, telle qu'elle est déterminée en soi, les forces, les lois, les espèces, considérées comme formant ensemble un système organique, se développant selon sa nature *immanente*.

Si la physique ne se composait que de perceptions sensibles classées les unes à la suite des autres, si l'on s'y bornait à voir, à entendre, à sentir, les animaux seraient aussi

[1] Addit. au § 244.
[2] Addit. au § 245.

des physiciens. Mais c'est l'esprit qui voit et entend, et les sensations sont élevées à l'état de pensées[1].

La philosophie de la nature prend les matériaux fournis par l'expérience au point où la physique ordinaire les a laissés, les transforme, en refusant de reconnaître l'expérience pour la dernière autorité. Elle traduit les généralités de la physique en notions, en démontrant comment elles procèdent de la notion universelle comme d'un tout nécessaire. . . . . .

L'infini est l'unité de lui-même et du fini; c'est là la catégorie souveraine de toute philosophie, et par conséquent de la philosophie de la nature. Si les espèces et les forces sont l'intérieur de la nature, et si, en présence de cette essence générale, l'extérieur, l'individuel s'évanouit, on a de plus à s'enquérir de l'*intérieur de l'intérieur*, qui est l'unité du général et du particulier. Cette nature intime une fois saisie, la différence du point de vue théorique et du point de vue pratique est détruite, et il est en même temps satisfait à l'un et à l'autre par leur unité. . . . .

Mais on peut demander ici : comment l'*idée* universelle arrive-t-elle à se déterminer, à se particulariser, à se différencier? Comment est-ce que s'opère le passage de l'infini au fini? En d'autres termes comment l'*idée* se fait-elle nature, ou comment Dieu s'est-il décidé à créer le monde?

2. La nature est l'*idée* sous la forme d'un *autre*; elle est l'*idée* réfléchie hors d'elle, déterminée comme *extériorité*. La nature est ainsi la négation de l'*idée*.

Dieu se suffisant à lui-même, comment se décide-t-il à se manifester dans le monde? L'idée divine consiste précisément à se diviser, à sortir d'elle-même (*sich zu entschliessen*), à devenir un autre, puis à rentrer en elle-même, à réintégrer cet autre, afin d'être subjectivité et esprit. La philosophie de la nature est elle-même ce retour de l'idée à soi; car c'est par elle qu'est détruite, conciliée, cette désunion de

[1] Addit. au § 246.

l'esprit et de la nature, et que l'esprit est amené à savoir qu'il est présent dans la nature, qu'il en est l'essence. Telle est donc la nature en général : c'est l'idée se déterminant comme un autre, se différenciant et se déployant au dehors dans toute sa plénitude. Le *différent*, par lequel le monde existe, peut se concevoir sous trois formes : le général, le particulier et l'individuel. D'abord le différent subsiste dans l'éternelle unité de l'*idée* : c'est le λόγος de Philon, le fils éternel de Dieu. L'autre extrême est l'individualité, la forme de l'esprit fini. La troisième forme, l'*idée* dans le particulier, est la nature, qui est le milieu entre les deux extrêmes. La nature est l'esprit devenu étranger à lui-même ; elle recèle l'unité de la notion[1].

La philosophie de la nature a pour objet de montrer comment la nature est le mouvement par lequel elle redevient esprit, et comment, à chaque degré de son développement, l'IDÉE se manifeste. Séparée de l'*idée*, la nature n'est que le cadavre de l'intelligence, l'intelligence pétrifiée, comme l'appelle Schelling ; mais en réalité le Dieu qui est en elle, n'est pas mort, apparaissant et s'évanouissant sans cesse. L'IDÉE n'est pas dans la nature telle qu'elle est en soi et pour soi ; mais la nature n'en est pas moins une des manières dont l'*idée* se manifeste nécessairement. La nature vue ainsi n'est que quelque chose d'*idéal*, de *posé*, qui n'est que relativement à un autre et rien en soi[2].

Dans cette révélation de l'IDÉE au dehors, dans la nature, les déterminations de la notion présentent l'apparence d'une existence indifférente, isolée ; la notion y est comme *internée ;* et vue ainsi, la nature ne montre dans son existence aucune liberté, mais elle se présente avec le caractère de la nécessité et du hasard[3].

1 Addit. au § 247.

2 Là même.

3 *Encyclop.*, § 248.

Il ne faut pas diviniser la nature ; ses œuvres n'ont rien de supérieur aux actions, aux œuvres humaines. La nature n'est divine qu'en soi, dans l'*idée* qui en est la substance ; telle qu'elle est, elle n'est pas adéquate à sa notion : elle est la *contradiction irrésolue*.

La nature est à considérer comme un système de degrés, dont l'un procède avec nécessité de l'autre, et dont chacun est la vérité prochaine de celui d'où il résulte ; mais cette succession ne doit pas être prise comme une génération naturelle ; elle a son principe dans l'*idée*, qui est le fondement de la nature. Les métamorphoses n'ont lieu réellement que dans la notion qui seule se développe. La notion n'est dans la nature que comme quelque chose d'intérieur, et n'existe que comme individu vivant ; c'est dans celui-ci seulement qu'il y a métamorphose réelle[1].

Hegel n'admet pas la loi de continuité dans le sens vulgaire ; il la rejette expressément comme indigne de la philosophie. Il n'y a pas de passage naturel de la nature inorganique à la nature organique, d'un organisme inférieur à un organisme plus développé. Il n'y a progrès, évolution, que dans l'idée, de telle sorte que la nature animale est la vérité de la nature végétale, laquelle est la vérité de la nature minérale, ce qui ne veut pas dire que l'une soit sortie physiquement de l'autre, mais ce qui veut dire seulement que dans l'une l'*idée* est arrivée à un plus haut degré de réalité que dans l'autre.

Les deux formes sous lesquelles la marche graduelle de la nature a été présentée sont celles de l'*évolution* et de l'*émanation*. Selon le premier de ces deux systèmes, il y a progrès depuis ce qui est sans forme aucune jusqu'à la forme la plus parfaite ; d'après le second, c'est l'inverse qui a lieu, et il y a dégradation depuis Dieu jusqu'à la matière informe. Les

[1] *Encyclop.*, § 249.

deux manières de voir sont incomplètes et superficielles. Dans le système de la métamorphose une même idée sert de base, et persiste dans toutes les espèces et dans tous les organes, dont elle est le type.

Dans la nature, à côté de la *nécessité* des productions, en tant que celles-ci correspondent aux moments du développement de l'*idée* prise dans sa totalité organique, semble régner le *hasard* avec tous ses caprices, parce que ces productions ne sont pas adéquates aux déterminations rationnelles. Cette variété de formes naturelles qu'on admire comme une richesse, n'est qu'impuissance, et c'est cette impuissance de la nature qui empêche la philosophie de tout expliquer : c'est donc à tort qu'on exige d'elle de comprendre ce qui est étranger à l'IDÉE[1]. Partout, il est vrai, et jusque dans les moindres détails de la nature, on trouve des traces de la présence de la pensée, mais elle ne peut rendre compte de tout.

La nature est en soi un tout vivant ; le mouvement dans sa marche progressive a pour résultat de se poser ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire de s'élever à l'état d'*esprit;* l'esprit est la vérité, la fin de la nature, et la vraie réalité, la vérité de l'*idée*.

3. La philosophie de la nature, selon Hegel, se divise en *Mécanique, Physique* et *Organique*.

Cette division marque le mouvement même par lequel la notion se déploie comme nature, et par lequel elle se réalise et se pose comme idée, comme esprit.

On peut suivre deux directions dans la science de la nature : on peut, partant de l'idée concrète, telle qu'elle est dans le phénomène de la vie, s'arrêter aux formes les plus abstraites où la vie expire; ou bien, commençant par l'existence la plus abstraite de la notion, s'élever de là jusqu'à son existence la plus vraie, la plus complète. La pre-

[1] *Encyclop.*, § 250.

mière voie peut se comparer au système de l'émanation, la seconde correspond à celui de l'évolution. Ces deux formes coexistent : le divin et éternel mouvement qui constitue la nature, est un courant en deux directions qui se rencontrent et se pénètrent. Mais comme il s'agit ici de poser les déterminations successives de l'*idée*, il faut commencer par ce qu'il y a de plus abstrait, c'est-à-dire par la matière, où domine la catégorie du *mécanisme*[1].

Chaque degré du développement forme un règne à part et en apparence indépendant; mais le dernier est l'unité concrète de tout ce qui précède, et le degré suivant réunit chaque fois les degrés inférieurs, en même temps que logiquement il leur est opposé. L'un est la *puissance* des autres et réciproquement : tel est le vrai sens de ce qu'on a appelé *puissances* (*Potenzen*). L'inorganique est puissance à l'égard de l'individuel, du subjectif : il détruit l'organisme; mais de son côté l'organisme est puissance à l'égard des choses inorganiques générales, telles que l'air, l'eau, qu'il réduit et s'assimile.

On le voit, Hegel donne au mot *puissance* un tout autre sens que M. de Schelling, qui l'a employé dans un sens analogue à celui qu'il a dans les mathématiques.

La vie éternelle de la nature, continue Hegel, consiste d'abord en ce que l'*idée* s'exprime, dans chaque sphère, telle qu'elle peut se représenter dans le monde fini, ainsi que chaque goutte d'eau réfléchit l'image du soleil. Elle est ensuite la dialectique de l'*idée*, dépassant la limite d'une sphère déterminée, la débordant toujours, parce qu'elle ne peut se satisfaire dans un élément qui ne lui est pas adéquat, et qu'elle aspire nécessairement à une sphère plus élevée[2].

[1] Addit. au § 252.
[2] Addit. au § 253.

CHAPITRE VII.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE. PREMIÈRE PARTIE : LA MÉCANIQUE[1].

Sous le titre de *Mécanique*, Hegel traite d'abord de l'*espace* et du *temps*, puis de la *matière* et du *mouvement* (mécanique finie); enfin de la matière en son *libre mouvement* (*mécanique absolue*).

1. *L'espace et le temps*[2].

L'espace et le temps sont les formes les plus abstraites de la nature. L'espace est la *contiguïté* idéale, et son caractère est la continuité. C'est une abstraction, *extériorité* immédiate et positive, quantité pure, abstraite.

Le temps est la forme négative de l'*extériorité*, et il est également quelque chose d'idéal, d'absolument abstrait; comme l'espace, il est une forme pure de la sensibilité ou de l'intuition, et continu, puisqu'il est sans différence réelle. Le temps est le *devenir* pur, Saturne qui produit tout et qui tout dévore. Les existences ne périssent pas parce qu'elles sont dans le temps, mais elles sont soumises au temps parce qu'elles sont finies : c'est le mouvement de la réalité qui fait le temps. Les choses les plus communes et les choses les plus excellentes bravent l'empire du temps, elles *durent* également. Les choses les plus générales, l'espace, le temps lui-même, le soleil, les éléments, la nature inorganique durent, mais leur durée n'est pas un avantage pour elles. D'un autre côté, la même durée appartient à ce qui est concret en soi, à l'espèce, à la loi, à l'*idée*, à l'esprit.

Le temps a trois dimensions comme l'espace.

Il est la négation de l'espace. Le *lieu* est le point concret, l'unité du point dans le temps et du point dans l'espace (*die*

[1] *Encyclop.*, §§ 253-271.
[2] *Encyclop.*, §§ 254-262.

Einheit des hier *und* jetzt), l'identité posée de l'espace et du temps.

Dans le *lieu* l'espace devient temps, comme le temps y est devenu espace, et cette transformation du point dans l'espace en un point dans le temps est le *mouvement*, contradiction par laquelle est constamment posée l'identité des deux, et sans cesse reproduite leur différence. Par leur identification leur opposition est émoussée; le mouvement réel, qui dans cette sphère correspond au *devenir* logique, se fixe dans son résultat, qui est la *matière*. En tant que *composée*, elle possède la *continuité* de l'espace, et en tant qu'*impénétrable* ou résistante, elle a la *discrétion* du temps.

Cette déduction de la matière, comme le seul effet du mouvement, et comme la simple identité de l'espace et du temps, est incompréhensible pour l'entendement, dit Hegel[1]; il se refuse à l'admettre, comme tout passage de l'idéalité à la réalité, et cependant ce même passage se rencontre expressément dans les phénomènes de la mécanique ordinaire, à tel point que l'idéal peut être mis à la place de la réalité et réciproquement. Ainsi, quant au *levier*, par exemple, la *distance* supplée à la masse, et réciproquement la masse peut suppléer à la distance. De la même manière la *vitesse*, qui est un simple rapport de quantité du temps et de l'espace, supplée à la masse. Lorsqu'un homme est mortellement blessé par la chute d'une pierre, ce n'est pas la pierre qui le tue, c'est la vitesse; en sorte qu'un homme est assommé par l'espace et le temps, par de pures abstractions, de vaines idéalités. A cela l'entendement pourrait répondre qu'au moins la pierre sert d'instrument à la vitesse dans le meurtre qu'elle commet, et que, si elle n'avait eu qu'une plume à sa disposition, ce malheur ne serait pas arrivé. Pour expliquer cet effet, l'entendement a recours à une *force* occulte, produit de la réflexion; mais cette force est

[1] *Encyclop.*, § 261.

précisément, selon Hegel, l'expression, la manifestation réelle d'un rapport purement idéal.

Ainsi l'essence du mouvement est l'unité immédiate de l'espace et du temps; il est le temps devenu réel par l'espace, et l'espace réellement devenu distinct par le temps. Bien que le mouvement suppose le temps et l'espace, c'est par lui seulement qu'ils arrivent à la réalité. De même que le temps est l'âme simple et formelle de la nature, ajoute l'auteur[1], et que, selon une expression de Newton, l'espace est le *sensorium* de Dieu; ainsi le mouvement est le principe de la véritable âme du monde; il n'est point un simple prédicat, mais le sujet même comme tel, le *substratum* de tout ce qui passe. Lorsqu'il y a mouvement, quelque chose se meut; or, ce quelque chose qui se meut est la matière qui remplit l'espace et le temps. L'idée même de l'espace se réalise, se donne l'existence dans la matière; la matière est ainsi la vérité de l'espace et du temps, qui lui sont idéalement antérieurs : c'est l'identité en repos, la première réalité, limitée dans l'espace.

2. *La matière et le mouvement; la mécanique finie*[2].

De la même manière, toujours à l'aide du progrès et de la contradiction, et avec la prétention d'un mouvement dialectique parfaitement continu, Hegel déduit la *répulsion* et l'*attraction*, la *pesanteur*, l'*inertie* de la matière; le *choc* et la *chute*.

La matière, par le moment de sa *négativité* ou de la séparation abstraite de ses parties, se maintient à l'état de différence : de là, la *répulsion*. Mais comme les matières différentes sont néanmoins identiques au fond, la matière est continue, d'où résulte l'*attraction*. Ou, comme s'exprime M. Michelet, la matière étant composée, chaque point dans l'espace est absolument rapporté aux autres points, ce qui

[1] Addit. au § 261.

[2] *Encyclop.*, §§ 262-268.

constitue l'*attraction*, et par l'impénétrabilité chacun exclut les autres : d'où la *répulsion*. Par la première ils sont incessamment sollicités à s'unir, et par la seconde est toujours maintenue la désunion. La matière est donc à la fois attraction et répulsion. Cette tendance continuelle à l'unité, jointe à l'état d'indépendance qui résulte de la répulsion, est la *pesanteur*, par laquelle se complète la notion de la matière. L'*idée*, comme identité interne, est le lien qui unit nécessairement toutes les parties de la matière, tout en les maintenant distinctes et en dehors les unes des autres.

La matière, en tant que générale et immédiate, ne diffère d'abord que pour la quantité, et se trouve divisée par *masses*, et ces masses, dans l'acception superficielle d'un tout, sont des corps. Les corps sont essentiellement dans l'espace et le temps. Dans l'espace les corps durent, dans le temps ils sont passagers, et en général ils sont des unités contingentes. La masse est l'unité du repos et du mouvement; comme telle elle est indifférente à l'égard de l'un et de l'autre, d'où résulte l'*inertie*.

Pour se mouvoir, une masse a besoin de recevoir une *impulsion*, tandis que la matière *libre*, la matière en général, se meut d'elle-même. Le corps inerte, mu par un autre, forme momentanément avec celui-ci un même corps, et leur mouvement est ainsi un seul mouvement; de là, la *communication du mouvement*. Mais les deux corps se font tout aussi bien résistance, parce que chacun est immédiatement *un*, et c'est cette existence séparée qui en fait *extensivement* le poids, ou la *pesanteur relative*, et *intensivement* la *pression déterminée*, laquelle est identique avec la vitesse. Dans le *choc*, deux corps se disputent un même lieu, et ils sont partiellement en un même lieu. C'est au moment du contact des masses que commence l'idéalité de la matière, son retour à l'*idée* : déjà la vitesse est une détermination idéale.

Le poids, comme quantité intensive, concentrée en un

point du corps, est son point de gravité; mais en tant que pesant, le corps pose son centre en dehors de lui. Le choc et la distance ont donc un fondement substantiel dans un centre commun aux deux corps et placé en dehors d'eux, et c'est dans ce centre commun qu'expire leur mouvement accidentel et qu'il devient repos. En même temps ce repos n'est encore que tendance vers le centre. Cette tendance centripète, le corps étant séparé, par un espace relatif, de son centre de gravité, est la *chute*, le *mouvement essentiel*. Dans la chute, le mouvement accidentel devient *mouvement essentiel* selon l'idée, en même temps que, dans l'existence, il passe à l'état de repos. Ainsi, par exemple, ce n'est pas la résistance de l'air ou le frottement qui diminue insensiblement la ligne que parcourt le pendule, et qui finit par en arrêter le mouvement. Il a d'une part et par soi la tendance centripète; par le mouvement transversal qui lui a été imprimé, il a été momentanément éloigné de cette direction. Mais le mouvement de la pesanteur et le mouvement transversal du pendule ne sont pas deux mouvements essentiellement différents. Le premier est le mouvement substantiel, où doit nécessairement se résoudre le second, qui n'est qu'accidentel. Le frottement est lui-même la pesanteur sous la forme de résistance extérieure, et c'est pour cela qu'il est proportionnel à la pression[1].

La *chute* est le mouvement essentiel; elle est mouvement libre, en tant qu'elle est le phénomène de la propre pesanteur, de la nature même du corps. Ce mouvement est immanent au corps; mais il est en même temps relatif. La loi de la chute est une libre loi de la nature. Ce mouvement est le milieu entre la matière inerte et la matière où sa notion est absolument réalisée, mouvement absolument libre, qui sert de passage de l'une à l'autre. Dans le vide tous les corps tombent avec la même vitesse.

[1] Addit. au § 266.

3. *La mécanique absolue*[1].

La mécanique absolue est la philosophie de l'astronomie, qui est la science des masses naturelles.

Par la chute est uniquement posé un centre abstrait, dans l'unité duquel la différence des masses particulières et des corps se pose comme détruite : dans ce mouvement, il est encore fait abstraction de la masse et du poids. Or, par ce rapport négatif à lui-même, par là même qu'il est simplement pour soi, le centre unique est essentiellement répulsion de soi, répulsion *formelle* vers les nombreux centres en repos (ou les étoiles), et répulsion *vivante*, en tant qu'elle les détermine selon les *moments* de la notion, et qu'elle établit les rapports entre tous ces centres posés ainsi comme différents.

Cette relation renferme la contradiction entre leur indépendance relative et leur unité dans la notion : chaque centre est en même temps pour soi et une partie du système universel : ils sont idéalement un seul tout et réellement ils existent pour soi. Le phénomène de cette contradiction est le mouvement, le *mouvement absolument libre*, qui est l'objet de la *mécanique absolue*[2].

Ici seulement la notion se réalise entièrement dans la matière, la matière est parfaitement libre et réellement adéquate à sa notion[3].

La *gravitation* est la notion véritable et déterminée de la *corporalité* matérielle, la notion réalisée en *idée* (*der zur Idee realisirt ist*). La corporalité générale se divise essentiellement en corps particuliers, qui, à l'état de subjectivité ou d'individualité, dans leur existence phénoménale, forment un même tout dans le mouvement, lequel constitue ainsi immédiatement un système de corps multiples.

Pour ce qui est des corps où la notion de pesanteur est

[1] *Encyclop.*, §§ 269-271.
[2] *Encyclop.*, § 268.
[3] Addit. au § 268.

librement réalisée pour soi, leur nature particulière est déterminée par les moments de leur notion. L'un d'eux est en conséquence le centre général de la relation abstraite à soi. A cet extrême est opposée l'individualité immédiate, excentrique (les lunes, les comètes), qui apparaît également comme *corporalité* indépendante. Mais les corps particuliers sont ceux qui sont à la fois centres pour soi et se rapportent au corps principal, comme à leur unité essentielle (les planètes). Les corps planétaires, en tant qu'ils sont immédiatement concrets, sont les plus parfaits. Ils se rapportent essentiellement les uns aux autres et gravitent vers leur centre commun; mais en même temps ils demeurent ce qu'ils sont, tout en ayant leur unité dans un centre hors d'eux. Il y a dans le système solaire une centralité absolue et une centralité relative. De ces deux déterminations résultent les formes du mouvement où la notion de la matière est entièrement réalisée. Les autres étoiles au contraire sont une pluralité indéterminée.

Les lois du mouvement absolu ont été découvertes par Kepler; il les a *prouvées* en ce qu'il a réduit les données de l'expérience à leur expression générale, et c'est à tort qu'on en a fait honneur à Newton[1].

Voici comment M. Michelet a résumé cette philosophie de l'astronomie[2]:

«Dans la *chute* dominait le *moment* de l'attraction. A cet état un seul corps est pour soi et subsiste par soi. Le moment opposé à l'attraction, la *répulsion infinie* de la matière, a son existence divisée dans le ciel étoilé. La notion parfaite du mouvement où l'attraction et la répulsion sont identiques, et où chaque masse, rapportée au point central commun, a en même temps une vie indépendante, est seulement réalisée dans le système planétaire. Un acheminement vers

[1] *Encyclop.*, § 270.
[2] Ouvrage cité, t. II, p. 783.

le système, alors que le centre n'est encore qu'un point mathématique, sont les *étoiles doubles* tournant l'une autour de l'autre. Dans le mouvement des corps du système solaire, la tendance centripète et la tendance centrifuge sont inséparablement réunies. Ce mouvement où l'attraction et la répulsion sont ainsi réduites à n'être que de simples moments, forme une courbe qui revient sur elle-même. On a eu tort de fixer ces deux moments comme des forces opposées et indépendantes, l'attraction comme force centripète, la répulsion comme force centrifuge. On identifie ainsi celle-là avec le mouvement de la chute. Si elle était seule, la terre tomberait sur le soleil dans la direction du rayon. Pour éviter cette catastrophe, on imagine une impulsion primitive qui pousse les corps sur la tangente. Mais, comme par suite de ces deux sollicitations en sens contraire, ils sont sans cesse tiraillés de la tangente vers le rayon et du rayon vers la tangente, ils suivent la ligne courbe, la résultante des deux directions. Cependant on vient de voir que la chute et l'impulsion ne peuvent former qu'une parabole dont les côtés se fuient indéfiniment. On peut, avec Rousseau, demander à cette théorie quelle est donc la main qui a lancé les planètes sur la tangente de leurs orbites. C'est en général à tort qu'on applique à la mécanique absolue du ciel les rapports de la mécanique relative. Ici l'impulsion et la chute, le point de départ et le point où tend le mouvement, sont finis et posés par un autre. Mais dans le mouvement céleste, il y a tendance immanente, mouvement libre et absolu, qui a sa source en lui-même : c'est un véritable infini, qui est en même temps clos et déterminé en soi. Tout ce qui se meut soi-même est éternel, un *mobile perpétuel*. La courbe qui revient sur elle-même, n'a ni fin ni commencement; le commencement et la fin se rencontrent en chacun de ses points, et c'est par là qu'elle est éternelle. « De ces prémisses résultent nécessairement les lois du mouvement céleste, éta-

blies par Kepler. Mais pour former la totalité du système solaire, il faut quelque chose de plus que le simple rapport des corps de la périphérie au corps central. Le système solaire est un syllogisme complet, dans lequel le soleil, comme corps central, le corps général, se rapporte aux corps individuels, aux planètes, qui sont à la fois des corps de périphérie et ayant des centres particuliers, par le moyen d'autres corps, qui ne sont que des corps de périphérie distribués aux extrémités. Ces corps sont les *comètes* quant au soleil, les *lunes* quant aux planètes. Mais en même temps la planète est le terme moyen, parce qu'elle est tout à la fois centre et périphérie. En réalité le soleil est le vrai moyen terme, étant le centre commun du système. Dans le soleil, la rotation sur son axe est posée par soi, en témoignage de son indépendance. Dans la planète, la rotation sur elle-même (le jour) est entièrement indépendante de sa révolution autour du soleil, et c'est par là que la planète est véritablement totalité. Dans la lune, au contraire, la rotation sur son axe dépend entièrement de sa révolution autour de la planète et dure tout aussi longtemps. La lune présente à sa planète toujours le même côté, ce qui prouve qu'il lui est impossible de se détacher de l'axe de son corps central. »

Cette astronomie s'éloigne notablement de l'astronomie newtonienne, et il ne nous appartient pas de décider jusqu'à quel point elle peut avoir raison contre l'astronomie reçue, au point de vue mathématique. Nous dirons seulement, dans l'intérêt de la philosophie, que Hegel a pleinement raison contre elle, en tant que l'astronomie prétend appliquer les lois de la mécanique ordinaire à la mécanique céleste, sans admettre avec Aristote une première cause motrice qui est elle-même immobile, et qui est le principe de tout mouvement, de toute vie, de toute intelligence.

Nous devons du reste appeler encore l'attention du lecteur sur quelques points de la doctrine de Hegel. Selon

l'école de Hegel, il n'y a dans le ciel de véritablement rationnel que le système planétaire; les planètes sont les corps célestes les plus parfaits, et la terre est spéculativement le véritable centre du monde, en même temps que c'est dans l'homme que l'esprit arrive à son plus haut degré de réalisation, qu'il se donne la plus entière conscience de lui-même. C'est dans cette doctrine surtout qu'éclate la grandeur de la philosophie de Hegel, la hauteur et l'orgueil de sa spéculation; mais là se montrent aussi la vanité de ses déductions et l'insuffisance de son idéalisme.

« Les corps planétaires, dit Hegel[1], sont les plus parfaits, parce qu'ils sont immédiatement concrets. L'entendement préférant l'abstrait au concret, on a coutume de regarder le soleil comme ce qu'il y a de plus excellent, et l'on va même jusqu'à attribuer aux étoiles fixes une plus haute dignité qu'aux corps du système solaire. » Et pourtant qu'est-ce au fond que le ciel étoilé, selon l'idéalisme? Tandis que, selon Kant, toutes les étoiles forment ensemble un système infini de systèmes, et que les astronomes sont à la recherche du soleil central, Hegel les méprise ne pouvant les expliquer. On pourrait se persuader, dit-il[2], qu'il y a de la raison dans les rapports des étoiles entre elles, mais elles appartiennent à la répulsion *formelle*... L'armée des étoiles est un monde purement formel; elles ne sont pas matière vivante, parce que le centre y manque... On peut honorer les étoiles à cause de leur calme majestueux; mais elles sont inférieures en dignité au système concret du soleil. Ces brillantes *figurations* peuvent réjouir le regard, mais elles sont aussi peu admirables qu'une *éruption cutanée* (*sic*) ou la multitude des mouches. Leur contemplation intéresse le sentiment, calme les passions; mais du point de vue philosophique ce spectacle est loin d'avoir le même intérêt.

[1] *Encyclop.*, § 270.
[2] *Encyclop.*, addit. au § 268.

C'est ainsi que, selon Hegel, tout ce qui, dans l'existence, au ciel comme sur la terre, ne se plie pas aux déterminations de l'*idée*, aux exigences de l'idéalisme rationnel, est nul et non avenu.

« Le devoir de la philosophie, dit-il à cette occasion[1], est de partir de l'idée, et alors même qu'en procédant ainsi, elle ne produit que peu, il faut savoir s'en contenter. La philosophie de la nature a tort de vouloir faire face à tous les phénomènes. Ce qui est reconnu par la notion est assuré à jamais, et la philosophie n'a pas à s'en inquiéter si tous les phénomènes ne sont pas encore expliqués. » Ainsi il admet bien le progrès de la science quant à l'explication de certains faits; mais tout ce qui est une fois établi, demeure acquis, et nulle découverte ultérieure ne pourra infirmer les résultats antérieurs, de telle sorte qu'il n'y a pour les étoiles fixes aucun espoir de se voir un jour réhabilitées aux yeux de l'idéalisme absolu[2].

CHAPITRE VII.

SUITE DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE. SECONDE PARTIE. LA PHYSIQUE[3].

Dans le système solaire la totalité de la forme est la notion de la matière en général et uniquement déterminée par la pesanteur. La matière n'y est pas encore qualifiée, individualisée. Cependant la forme tend à s'affranchir, à se particulariser : de là, le passage de la mécanique à la *Physique*, la science de la matière qualifiée[4]. La physique considère les corps sous la puissance de l'individualité. La matière a de l'individualité en tant qu'elle est tellement pour soi qu'elle

[1] *Encyclop.*, addit. au § 270.

[2] Nous rejetons dans la note VI quelques détails intéressants sur le système solaire.

[3] *Encyclop.*, §§ 272-336.

[4] *Encyclop.*, § 271.

est développée et déterminée en chacune de ses parties prises pour soi. De cette manière, la matière se soustrait à l'empire de la pesanteur, se manifeste en se déterminant en soi (*an ihr*), et par la forme qui lui est immanente, elle se détermine dans l'espace en opposition avec la pesanteur. Aux masses est opposée maintenant la forme, comme l'essence intime et le point d'unité réalisé de la matière, et à la place des catégories de l'être viennent se mettre les catégories de l'essence.

La *Physique* a pour contenu : 1° l'*individualité générale*, les qualités physiques immédiates, libres[1]; 2° l'*individualité particulière*, le rapport de la forme, comme détermination physique, à la pesanteur, et détermination de la pesanteur par elle; 3° l'*individualité libre totale*. De là, les trois chapitres de la *Physique*.

1. *La physique de l'individualité générale.*

Sous ce titre, Hegel traite des formes générales de la matière ou des qualités physiques, et d'abord des *corps physiques libres*, ensuite des *éléments*, enfin de la *météorologie*.

Sous le titre des corps physiques libres, il détermine la *lumière*, l'*opacité*, les *corps individuels*.

La première matière qualifiée est la matière comme identité pure, comme unité de la réflexion en soi, manifestation abstraite. Cette identité pure de la matière dans l'existence en général est la *lumière;* comme individualité c'est l'*étoile*, et l'étoile comme *moment* d'une totalité est le *soleil*.

Comme *corporalités* libres, dit M. Michelet, les individualités générales sont les corps célestes déterminés selon leurs qualités. Le soleil et les étoiles fixes, comme généralité pure et comme identité avec soi, sont les corps de l'identité abstraite, de la *lumière*. Par là se trouve détruite la pesanteur, et dans l'impondérable est posée l'unité existante de la

[1] *Encyclop.*, § 272.

matière. Les corps de l'*opposition* sont les *comètes*, comme masses de vapeurs sans consistance, et la *lune* comme corps rigide et combustible : la comète est la possibilité de l'eau, la lune celle du feu. Enfin le corps du *fondement* est la *planète*, la *terracéité*, qui implique les autres qualités.

La planète, dit Hegel[1], est le vrai *prius*, la subjectivité où toutes ces différences sont des moments idéalisés. Le soleil est au service de la planète, et ensemble le soleil, la lune, les comètes, les étoiles ne sont que des conditions de la terre, ils sont là à cause d'elle. Le soleil n'a pas produit la planète; tout le système solaire se produit et existe à la fois, le soleil étant tout aussi bien produit qu'il est producteur.

Le corps de l'individualité réunit, comme autant de *moments*, les déterminations de la totalité élémentaire, lesquelles sont immédiatement des corps existant pour soi : elles en sont les *éléments physiques*.

Hegel distingue des éléments chimiques ou des corps simples découverts par la chimie, les éléments physiques qui n'ont rien de commun avec ceux-là[2]. Ces éléments sont l'*air*, le *feu*, l'*eau*; la terre est la base fixe, où les trois premiers passent l'un dans l'autre. Ils sont des existences naturelles générales, qui ne sont pas indépendantes et qui ne sont pas encore individualisées.

La manifestation de ce mélange des éléments est la vie de la terre, le mouvement, le travail des éléments (*der Elementarprocess*). L'identité individuelle, où sont unis les éléments divers et leur différence à l'égard les uns des autres, ainsi qu'à l'égard de leur unité, est une dialectique qui constitue la vie physique de la terre, le mouvement météorologique.

Nous renonçons à reproduire l'explication que Hegel donne ici de l'action de l'air dans les tremblements de terre,

[1] *Encyclop.*, addit. au § 280.
[2] *Encyclop.*, § 281.

de l'action du feu dans les volcans, de celle de l'eau dans les sources, des phénomènes météorologiques, des nuages, de l'orage, des vents, de la foudre, de la pluie, etc., bien que là encore il y ait des choses curieuses et dignes de l'attention des physiciens.

2. *La physique de l'individualité particulière*[1].

Ici l'auteur traite de la *pesanteur spécifique*, de la *cohésion*, du *son*, de la *chaleur*. Cette partie de la physique, dit-il, est *mécanique individualisante*. La pesanteur générale est modifiée par l'unité individuelle à laquelle sont maintenant soumises les déterminations élémentaires; les éléments généraux, épars jusque-là, sont centralisés à leur tour, et il s'engage une sorte de lutte entre l'individualité et la pesanteur générale.

De là d'abord la *pesanteur spécifique* ou la densité de la matière. Dans le poids spécifique, la masse est déterminée par la forme, en ce que chaque fois, selon le degré d'intensité, le rapport du volume au poids est un autre. L'or, qui est dix-neuf fois plus pesant que l'eau, n'a pas pour cela dix-neuf fois plus de molécules, et l'eau n'a pas dix-neuf fois plus de pores : la différence est toute dynamique. La manière dont la physique explique d'ordinaire la densité, et notamment la *porosité*, est une fiction *à priori*. En chaque corps l'espace est absolument rempli à cause de sa continuité, mais l'espace est plus intensivement rempli dans un corps que dans un autre, et c'est là ce qui en fait la nature propre, l'âme pour ainsi dire. Le développement progressif vers l'individualité commence à la pesanteur spécifique, ainsi que la pesanteur en général est le premier commencement du retour de la matière à l'idéalité, à l'*idée*.

La forme détermine de plus le rapport mécanique de deux corps entre eux : ce nouveau rapport est la *cohésion*. Dans la cohésion, la forme immanente produit entre les parties

[1] *Encyclop.*, §§ 209-307.

matérielles une autre espèce de contiguité que celle qui est déterminée par la direction de la pesanteur. Il y a d'abord cohésion en général ou *adhérence* à un autre; puis *cohérence* de la matière avec soi; cette cohérence est d'une part *cohérence de quantité*, la cohésion ordinaire, la force de résistance collective contre un poids étranger, et d'autre part *cohérence de qualité*, apparaissant dans les manières diverses dont les corps se brisent: la *ponctualité*, qui est l'aspérité des corps; la *linéarité*, qui en constitue la rigidité et la ténacité; enfin la *superficialité*, qui en fait la ductilité ou la malléabilité.

La vraie cohésion, la cohésion de qualité, est l'adhérence de masses homogènes, produite par une forme immanente et particulière, ou par une limitation propre qui se déploie dans les dimensions abstraites de l'espace. Bien qu'individualisante, cette cohésion n'est encore qu'individualité relative, puisqu'elle n'apparaît au jour que grâce à l'action d'autres corps : ce n'est pas encore une figure déterminée.

Le corps reprenant sa forme après avoir subi l'action mécanique d'un autre, manifeste son *élasticité*, et se maintient par là dans son individualité. Ce retour à sa forme, cette protestation contre une oppression étrangère est accompagnée d'un *cri d'effroi*, qui est le *son*. Le son est l'effet de la vibration interne du corps, l'oscillation continuée de l'élasticité. Enfin la dissolution complète de la matérialité, sa mollesse absolue dans la manifestation de la forme qui est en elle, est la *chaleur*. Il y a ici sur l'acoustique et la nature du calorique des détails fort intéressants, indépendamment même de la théorie générale de l'auteur, et qui prouvent que si, à notre gré, il déduit mal ces phénomènes, ce n'est pas certes par ignorance.

3. *La physique de l'individualité totale et libre*[1].

Sous ce titre, Hegel traite d'abord de la *figure*, ensuite des *qualités particulières des corps*, enfin de l'*action chimique*.

[1] *Encyclop.*, §§ 308-336.

Sous la rubrique de la *Figure* (*die Gestalt*), il traite de la *figure immédiate* ou *sans figure* (*die gestaltlose Gestalt*), du *magnétisme* et de la *crystallographie*.

Le corps, comme individualité totale, est immédiatement totalité en repos, et par conséquent encore mécanisme, ou la totalité déterminée d'après les catégories de la mécanique. La *figure* est ainsi en général mécanisme matériel de l'individualité totale : elle est déterminée par la forme immanente, manifestée au dehors.

La figure immédiate, la figure indéterminée, ou la condition générale de la forme extérieure de la matière, est d'une part l'extrême de la *ponctualité*, et de l'autre l'extrême de la fluidité qui s'arrondit en globe : c'est la *figure sans figure*.

La *figuration* réelle s'opère par un syllogisme, qui est le magnétisme. La totalité virtuelle de l'individualité en formation s'ouvre pour ainsi dire pour se développer, se différencie. Le point devient *ligne*, et la forme s'y oppose à elle-même dans des extrêmes, qui, comme de simples *moments*, ne subsistent pas par soi, mais seulement par leur rapport entre eux, lequel, comme phénomène, se place au milieu et forme le point d'indifférence : tel est le principe de la *figuration*.

Le magnétisme est l'expression naïve de l'*idée* dans la matière; il y exprime la nature de la notion développée en syllogisme.

L'activité de la forme est la même que celle de la *notion* en général, et consiste à différencier l'identique et à idendifier le différent. Ici, dans le magnétisme, cette activité s'exerce dans la sphère de l'espace matériel et sur une ligne seulement. Ce qui est opposé s'unit, ce qui est identique se fuit, et l'identité véritable apparaît seulement comme un milieu entre les extrêmes. Les deux pôles et le point d'indifférence existent encore isolément. L'activité se réalisant dans son produit, donne la figure et se détermine comme *cristal* : c'est la ligne mobile du magnétisme affectant la

forme arrondie du globe. Dans cette totalité des différences, les pôles magnétiques sont réduits à la neutralité, la *linéarité* abstraite de l'activité locale se réalise en plan, en superficie. La figure est ainsi l'unité du magnétisme et de la sphéricité, l'activité inquiète du magnétisme arrivée au repos. La terre est le cristal général. Le cristal individuel, comme magnétisme réel, est une totalité où la tendance active est expirée et où les oppositions sont neutralisées sous la forme de l'indifférence.

Sous le titre des *Qualités particulières des corps*, Hegel détermine d'abord ces qualités relativement à la *lumière*, puis il traite des *qualités différentes*, enfin de l'*électricité*.

Les formes physiques générales deviennent maintenant des moments ou des qualités déterminées des corps, et nous sortons de la sphère du mécanisme. Le corps individuel est en soi totalité physique, les éléments et les formes y sont individualisés et en constituent les propriétés, les attributs, tout en demeurant toujours en rapport avec les éléments libres et les formes générales. Les qualités déterminées d'une figure particulière, d'un corps individuel ne sont pas cette forme même, mais ses manifestations, qui se maintiennent dans leur relation à un autre; cet autre c'est leur nature générale, leur élément, et non encore un autre corps individuel.

On dit qu'un corps est *lumineux;* mais une figure matérielle ne luit pas comme telle; cette propriété qu'on lui attribue n'est qu'un rapport de ce corps à la *lumière*.

Hegel entre ici dans d'assez grands détails sur la *transparence*, la *réfraction*, les *couleurs*. Voici comment les résume M. Michelet[1] : « La lumière, par son simple contact avec les ténèbres, produit la transparence du cristal; mais par son union absolue avec elle, elle enfante la couleur;

[1] Ouvrage cité, t. II, p. 759.

celle-ci est le troisième terme spéculatif, né de la lumière et des ténèbres, comme le soutient Gœthe, sur la foi des anciens, et elle n'est pas, comme le prétend Newton, quelque chose d'émané de la lumière abstraite. Car la lumière, comme identité abstraite, ne renferme encore aucune différence; elle la trouve en dehors d'elle, dans les ténèbres. La lumière, comme une qualité des choses, devenue une matière particulière, est le *métal*, la lumière *coaculée*; toute matière colorante a une base métallique. »

Hegel explique ensuite l'*odeur* et la *saveur* ou le goût des corps. L'odorat et le goût sont les sens de la différence; ils ont une grande analogie ensemble, à tel point que le langage populaire les confond volontiers. L'air spécifié est l'odeur d'un corps, en fait l'odeur; elle existe comme matière odorante dans l'*huile* brûlante, de sorte que le feu a une existence particulière dans l'odeur, comme la lumière a la sienne dans le *métal*. L'eau spécifiée dans un corps en fait la saveur, et comme matière particulière cette qualité est le *sel*.

Ce qui achève de constituer la totalité de l'individualité particulière, c'est l'*électricité*.

Les corps ont, par leurs qualités particulières, des rapports avec les éléments; mais comme totalités particulières, ils ont de plus des rapports entre eux, comme individualités physiques; jusqu'ici ces rapports sont purement mécaniques. Par leur contact mécanique, qui tend à troubler leur existence indépendante, il s'établit entre eux une *tension* opposée, mais qui n'est qu'à la surface. Cette tension superficielle des corps, selon leurs qualités différentes, est l'électricité, qui agit sur toute la surface, tandis que le magnétisme n'agit que sur une ligne. Le produit du mouvement électrique est *lumière différente*, un commencement d'odeur et de saveur. Les corps maintiennent encore leur indépendance contre l'action électrique; elle n'en est encore atteinte que superficiellement.

L'électricité fait le passage à l'*action chimique*, au *processus* chimique[1].

L'action chimique dissout les corps et en est en même temps la condition. On a commencé par la figure, ou la forme physique, comme donnée immédiatement par le développement de la notion; mais il s'agit maintenant de la montrer dans l'existence, c'est-à-dire comme procédant d'une action. Le corps a le travail chimique réel pour condition. D'après la notion, la forme passe du magnétisme à l'électricité et par celle-ci à ce troisième état; mais dans le fait, c'est celui-ci qui est le premier, et c'est de lui que sort celui qui s'était d'abord montré le premier. Ceci a sa raison dans la nature de la logique. La particularisation ne s'arrête pas à la différence, à l'individualité abstraite. Le corps comme particulier n'est pas indépendant, mais un anneau dans la chaîne des corps et rapporté à un autre : telle est la toute-puissance de la notion, que nous avons déjà vue dans l'électricité. Dans cette première excitation d'un corps par un autre, c'est uniquement l'individualité abstraite du corps qui est affectée. Mais il faut que le *processus* devienne *processus* réel et qu'il embrasse toute la corporalité; il faut que le corps apparaisse dans sa relativité, et pour cela il faut qu'il soit modifié par l'action chimique[2].

L'action chimique est la totalité de la vie de l'individualité inorganique, car par elle les formations physiques sont entièrement déterminées. Le rapport des corps n'est plus simple mouvement, mais modification des matières différentes, ayant pour résultat la solution de leur existence indépendante. L'action chimique est l'action électrique réelle : elle est l'unité du magnétisme et de l'électricité.

Il faut distinguer le *processus formel* et le *processus réel*. Le premier n'est qu'une combinaison de deux choses diffé-

[1] *Encyclop.*, § 326.

[2] Addit. au § 325.

rentes et non opposées : elles ne sont pas unies dans un troisième; ce sont des amalgames d'un métal avec un autre, des mélanges d'acides, ce qu'un chimiste de notre temps appelait des *synsomaties*.

Le *processus* réel se rapporte en même temps à la différence chimique, et dissout totalement les corps pour les unir dans un troisième, dans une existence nouvelle. Ce troisième est un élément physique, de l'eau, de l'air. Les éléments chimiques sont : 1° l'abstraction de l'indifférence, ou l'*azote;* 2° les deux opposés, l'élément de la différence actuelle, l'*oxygène,* le principe de la combustion, ce qui brûle, et l'élément de la différence qui appartient à l'opposition, l'*hydrogène,* le combustible; 3° enfin l'abstraction de leur élément individuel, le *carbone*.

La nature générale de l'action chimique est une double activité, séparation et réduction à l'unité, activité décomposante ou d'analyse, et activité recomposante ou de synthèse. Les quatre éléments chimiques sont les abstractions des éléments physiques, qui sont des réalités en soi.

Les quatre éléments chimiques constituent la totalité de la manière suivante : l'*azote* est le résidu mort, qui correspond à la *métallité;* il est impropre à la respiration et ne brûle pas, mais il est différenciable, oxydable; l'air atmosphérique est un oxyde de l'azote; — l'*hydrogène* est le côté positif de l'opposition déterminée, l'azote différent, il amène l'asphyxie; le phosphore n'y luit pas, la lumière s'y éteint, mais il prend feu lui-même au contact avec le gaz atmosphérique; — l'*oxygène* est le principe négatif et actif, il a de l'odeur et de la saveur; — enfin le *carbone* est l'individualité *tuée;* le charbon est l'élément chimique de ce qui est terrestre. Tandis que ce dernier seul subsiste pour soi, les autres n'ont qu'une existence momentanée due à une action violente. Telles sont les déterminations chimiques qui constituent les formes, par lesquelles le solide en général se complète et devient un

tout. L'azote seul demeure en dehors du *processus*; les trois autres sont les *moments* différents, qui viennent s'ajouter aux corps physiques individuels, et par lesquels ceux-ci sont diversement déterminés[1].

L'action chimique, prise en soi, est l'identité du *jugement* (de la diremption) et de la réduction à l'unité des différences posées par le jugement; et dans son cours, elle est la totalité qui revient sur elle-même. Mais dans le monde fini, ses *moments* ont une existence corporelle indépendante. Elle a, par là même, des corps pour supposition, qui cependant en sont tout aussi bien les produits. Suivant leur aspect immédiat, ils paraissent en dehors de l'action chimique, qui semble venir les trouver. C'est à cause de cela même que les moments de son cours apparaissent comme distincts, et qu'elle se présente sous la forme d'une suite d'actions particulières, dont chacune suppose les autres, mais semble commencer pour soi du dehors et s'éteindre dans son produit, sans se continuer dans l'action totale. Dans l'une de ces actions, en apparence distinctes, le corps apparaît comme condition, dans l'autre comme un produit, et c'est cette apparence qui en fait le caractère chimique propre. C'est là l'unique base d'une bonne division des corps.

Hegel décrit ensuite la double action chimique, d'abord comme composante et ensuite comme dissolvante. M. Michelet résume ainsi ces détails[2] : « L'action chimique composante parcourt les degrés suivants : la tension de deux métaux différents aboutit dans le *galvanisme* à l'oxydation de l'un des côtés. Le métal, oxydé par un effet de la décomposition de l'eau, est propre maintenant à devenir un élément de la totalité du corps neutre. Par l'action du feu, qui est décomposition de l'air, le côté sulfureux est de même oxydé par voie sèche. L'identité de l'alcali avec l'acide est le *sel*, la

[1] Addit. au § 328.

[2] Ouvrage cité, t. II, p. 760.

forme totale qui se produit dans la modification de toutes les propriétés physiques. Par l'affinité élective deux sels échangent ensemble l'un de leurs éléments. L'action de séparation suit la marche inverse : c'est un retour aux acides, aux alcalis et à leurs radicaux. »

Le travail chimique, continue Hegel, est en général vie et action, et le corps, pris immédiatement, est tout aussi bien produit par lui que détruit : de cette manière la notion ne reste pas à l'état de nécessité interne, elle devient phénomène. Mais l'action chimique est en général séparation ; par là, ce qui se sépare forme des produits indifférents les uns à l'égard des autres ; le feu et la vie s'éteignent dans le corps neutre et ne s'y rallument plus spontanément. Le commencement et la fin du *processus* sont différents l'un de l'autre, et c'est par là qu'il se distingue de la vie. Il n'y a là qu'une apparence de vie, qui s'évanouit dans le produit. Si les produits de l'action chimique pouvaient d'eux-mêmes devenir actifs, ils seraient la vie. La *vie* est un travail chimique qui dure[1]. L'action infinie qui se rallume et s'alimente elle-même, est l'*organisme*. Ici est le passage de la nature inorganique à la nature organique, de la prose à la poésie de la nature. L'action chimique est ce qu'il y a de plus élevé dans la nature inorganique : en elle, celle-ci s'anéantit elle-même, et par là il devient manifeste que la forme infinie en est la vérité. C'est ainsi que l'action chimique, par la destruction de la forme finie, sert de transition à la sphère plus élevée de l'*organisme*, où la forme infinie se réalise comme telle ; c'est la notion elle-même qui se réalise ainsi. C'est le feu libre d'abord, délivré de la matière, puis matérialisé dans l'existence, le temps objectif, un feu immortel, le feu de la vie[2].

[1] Addit. au § 335.
[2] Addit. au § 336.

CHAPITRE IX.

SUITE DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE. TROISIÈME PARTIE. LA PHYSIQUE ORGANIQUE[1].

Elle a pour objet la vie dans la nature. Dans l'organisme l'*idée* est arrivée à l'existence, à l'existence immédiate, qui est la vie : la vie est l'*idée* existante. Elle est d'abord comme forme, image générale de la vie, dans l'*organisation géologique;* elle se montre ensuite comme subjectivité formelle particulière dans l'*organisme végétal;* enfin elle s'élève à l'état de subjectivité concrète individuelle dans l'*organisme animal.* Dans le règne minéral, la vie comme existence immédiate de l'*idée,* est encore pour ainsi dire hors de soi, sans vie réelle, totalité de la nature mécanique et physique, condition et forme générale de la vie, mais où la vie n'est pas encore réalisée. L'*idée* tend à la subjectivité, à laquelle elle n'arrive encore qu'imparfaitement dans les végétaux : ici l'individualité est encore partagée, les parties de la plante étant elles-mêmes des individus. Ce n'est que dans l'organisme animal que la subjectivité est véritablement constituée. La vie naturelle se partage ici en une pluralité indéfinie d'êtres vivants, d'organismes subjectifs ; mais dans l'*idée* ils sont ensemble une seule et même vie, un système organique[2].

La vie seule est le vrai ; elle est plus que les étoiles et le soleil, qui est bien un individu, mais non un sujet. C'est dans ce sens que Spinoza appelle la vie la notion adéquate. Elle est en général réunion d'oppositions, de l'interne et de l'externe, de cause et d'effet, de fin et de moyen, de sujet et d'objet. La vie, comme *idée,* étant essentiellement mouve-

[1] *Encyclop.*, §§ 337-376.
[2] *Encyclop.*, § 337.

ment de soi tendant à devenir sujet, ce n'est que dans le troisième règne que la vie existe comme telle; les degrés qui précèdent, ne sont que la voie pour y arriver[1].

1. *L'organisme géologique, la nature géologique, l'organisme de la terre*[2].

Ce chapitre traite d'abord de l'*histoire de la terre*, puis de la *géologie et de l'oryctognosie*[3], enfin de la *vie de la terre*.

Le globe terrestre est le système général des corps individuels. C'est un organisme dont le *processus* apparaît comme un passé, qui a laissé son sujet à l'état de *caput mortuum* de la vie. Les *puissances* du travail qui a produit la terre, sont le rapport de celle-ci au soleil, sa vie solaire, planétaire et *cométaire*, l'inclinaison de son axe sur l'orbite, et l'axe magnétique : ces puissances sont au delà, en dehors de la terre.

Hegel passe ici en revue, dans l'esprit de son système, la géognosie, la géographie physique; puis sous le titre de *Géologie*, il traite des montagnes primitives, des montagnes à couches, des alluvions; enfin sous le titre de la *vie de la terre*, il expose ses vues sur l'atmosphère, l'océan, la terre. Nous renonçons à en faire l'analyse, tout en recommandant ces aperçus à l'attention des géologues.

2. *L'organisme végétal*[4].

Le travail historique auquel la terre a dû son existence, est un travail actuel dans les terrains d'alluvion, dans les formations *tertiaires*. Son dernier produit est le sol fertile (*humus*), mais celui-ci est tout aussi bien primitif. C'est par là que la terre aspire de nouveau à la vie. Partout le rocher se couvre de mousses, la mer fleurit, et l'individu général, la terre, par le mélange des éléments qui la composent et se pénètrent, devient vie individuelle.

[1] Addit. au § 337.
[2] *Encyclop.*, §§ 328-342.
[3] La science des fossiles.
[4] *Encyclop.*, §§ 343-349.

On voit ici, une fois de plus, de quelle manière arbitraire Hegel établit la continuité du mouvement universel, en forçant violemment le passage d'un état à l'autre.

Les terrains d'alluvion servent de passage de la terre inanimée et du règne minéral au règne végétal. Ici partout éclate la vie, et, en se divisant en une multitude d'individus, elle forme l'organisme végétal. Après avoir déterminé la nature générale de cet organisme et les métamorphoses des plantes, Hegel traite de leur formation, du travail d'assimilation et du *processus* sexuel.

Chaque partie du végétal, comme l'a reconnu Gœthe dans sa *Métamorphose de la plante*, est tout l'individu, chaque branche de l'arbre, l'arbre même; la couronne peut devenir racine, la racine couronne. Dans sa croissance, le végétal est production d'individus nouveaux, la vie de la plante tend toujours au dehors : elle manque de cette unité absolue qui constitue la vraie individualité.

La formation de la plante, comme travail interne, est d'une part la croissance et la *lignification*, et d'autre part la circulation de la sève vitale, enfin la production d'un nouvel individu comme *bouton*. L'assimilation consiste dans l'absorption des éléments, de la lumière, de l'air et de l'eau par la feuille, par l'écorce et la racine, d'où naissent la couleur, l'odeur et la saveur de la plante. Enfin le travail sexuel ou de reproduction du végétal se manifeste sous la triple forme de la fleur, du fruit et de la maturation de la semence[1].

La maturité du fruit en est la destruction, la mort. La plante est un organisme subordonné[2], destiné à servir d'aliment à des êtres organisés d'un ordre plus élevé. Dans le fruit mûr, la plante est la notion ayant matérialisé le principe de la lumière et transformé l'élément aqueux en feu; la plante entre en fermentation; mais cette chaleur interne n'en

[1] Michelet, ouvrage cité, t. II, p. 764.
[2] Addit. au § 349.

est pas le sang, la vie, elle en est la destruction. Ce travail animal est la ruine de la plante, parce qu'il la dépasse : c'est un autre principe que celui de la végétation, un principe nouveau.

3. *L'organisme animal*[1].

L'individualité organique existe comme *subjectivité*, en tant que son organisme présente des membres qui en sont des *moments* nécessaires, et que, dans ses rapports au dehors, il se maintient dans son unité individuelle : tel est l'organisme animal. L'animal seulement a la faculté de libre *locomotion*, parce que sa subjectivité, comme la lumière, est idéalité indépendante de la pesanteur. Il a de la *voix*, parce que l'âme qui est en lui, comme idéalité réelle, est supérieure à l'idéalité abstraite du temps et de l'espace. Il a de la *chaleur* interne ou animale, comme principe de solution de la cohésion des parties dans la conservation continue de sa forme. Il a surtout du *sentiment*, caractère général de la subjectivité, différence spécifique de l'être animé, idéalité existante, par laquelle il est lui-même un sujet qui a pour objet lui-même.

L'*individu*, comme expression d'un type général de l'organisme animal, est décrit dans l'*anatomie* et dans la *physiologie*.

L'organisme animal est un *microcosme*; le centre de la nature, où toute la nature inorganique s'est concentrée, idéalisée. Ce travail s'accomplit par un triple mouvement, dont chaque degré a encore trois moments. Hegel l'expose en conséquence sous trois rubriques, subdivisées chacune en trois points. Il traite ainsi successivement du travail de *formation*, de l'*assimilation* et de la *génération*.

Sous le premier de ces titres, il s'occupe des *fonctions de l'organisme*, des *systèmes organiques* (système des os, sys-

[1] *Encyclop.*, §§ 350-376.

tème nerveux, système du sang, des muscles, des poumons, du foie, du cœur, de la digestion), du *travail de la formation*[1]. Nous avons encore recours à M. Michelet pour résumer ce qu'on trouve ici.

« Le travail organique qui produit la forme animale, repose sur les trois *moments* de la *sensibilité*, qui est l'organisme interne, de l'*irritabilité*, comme excitation par un autre et action sur lui, et de la *reproduction*, comme retour à soi de l'être organique. Ces trois déterminations sont des moments *fluides* de la notion, comme généralité, particularité et individualité, et elles existent comme systèmes dans le système *nerveux*, le système *sanguin* et le système de *digestion*. Chacun de ces systèmes est totalité, chacun pénètre l'organisme tout entier, est présent dans chacun de ses points. C'est ainsi que, d'abord, dans le système nerveux, la sensibilité, comme simple condition de la sensation, est le système des *os;* en tant que rapportée au dehors, elle est sous la forme d'irritabilité, les nerfs *des sens* et *du cerveau;* comme retour à soi par la reproduction, elle est les *ganglions* de l'abdomen. De même le système sanguin est le centre de tout l'organisme. Le sang est l'identité de tous les opposés, le corps fluide, l'unité de toute la vie plastique : il est dans un rapport d'action réciproque avec toutes les parties de l'organisation ; c'est l'éternelle répétition de la naissance et de la destruction dans l'organisme, on pourrait dire la négativité corporelle absolue. Le système sanguin en soi, comme sensibilité, est le muscle; comme irritabilité tournée au dehors, le sang est système *artériel;* le retour reproductif du sang au cœur est le système veineux. Enfin le système *digestif* est, comme système des *glandes* et de la *peau*, la reproduction immédiate; comme rapport au dehors, il est le système du *foie*, et comme retour à lui, le *canal intestinal*. Mais ces trois

[1] *Encyclop.*, §§ 353-356.

systèmes ont de plus dans la forme extérieure de l'animal une existence distincte, comme *tête, poitrine* et *gaster*. A ces trois se rattachent dans le même ordre les organes de la sensibilité, les mains comme organes de l'irritabilité, et les organes de la reproduction[1]. »

Sous le titre de l'*Assimilation animale*[2], il est question du *rapport théorique* et du *rapport pratique* de l'animal à la nature inorganique, et de l'*instinct plastique*.

L'assimilation a pour moyen l'*irritabilité*. Cette action est d'abord, comme l'appelle Hegel, *procès théorique*, ou le travail de la sensibilité à l'extérieur, celui des sens. Il y a, en premier lieu, le sens de la pesanteur, de la cohésion et de la chaleur, la sensibilité proprement dite, le *toucher;* puis il y a les sens de l'air et de l'eau, l'*odorat* et le *goût;* il y a enfin le sens de la lumière et des couleurs, et celui du son, les deux sens de l'idéalité, la *vue* et l'*ouïe*.

L'assimilation est ensuite *procès pratique*, rapport pratique et réel de l'animal à la nature inorganique : le rapport à l'air, au moyen de la *respiration*, a lieu par les poumons; le rapport à l'eau se manifeste par la *soif*, et le rapport à l'élément terrestre aux productions de la terre, par la *faim*.

L'assimilation, comme reproduction, est enfin l'*alimentation*, qui est une preuve de la puissance générale de la nature organique sur la nature inorganique. La nourriture mêlée de salive est immédiatement transformée en lymphe animale, bien que la digestion proprement dite exige plus de temps. La *bile*, comme feu animal, délivrée par la *rate*, est la *colère* de l'organisme, par laquelle il anéantit tout ce qu'il s'y est introduit d'étranger; la conclusion de ce travail est la *sécrétion*.

L'instinct plastique, l'industrie instinctive des animaux est l'unité du rapport théorique et idéal et du rapport réel

1 Michelet, t. II, p. 765.

2 *Encyclop.*, §§ 357-366.

de la digestion; mais il n'en est que la totalité relative: la totalité véritable en est la *génération*[1].

Sous ce titre Hegel expose ses idées sur le *rapport sexuel* des animaux, sur les *genres et les espèces* (zoologie) et sur la *médecine*. Voici comment les a résumées M. Michelet; nous ne saurions mieux faire que de le prendre encore pour guide[2].

L'organique s'étant assimilé l'inorganique, est tout à fait revenu à lui-même. Ce retour à soi est l'accomplissement du travail de l'individualité, la reproduction réalisée. D'abord l'élément inorganique devient un moyen de conservation pour l'être vivant, dans l'*instinct;* puis, dans la *métamorphose*, l'individu est lui-même l'objet de la production par l'individu; enfin la conscience de l'*espèce* se montre seulement dans le libre rapport de deux individus, comme *génération.*

L'idée de l'organisme, que nous avons considérée jusqu'ici comme le type primitif de l'individu, apparaît maintenant, dans sa réalisation, comme divisée, comme décomposée dans ses moments : *zoologie.* La reproduction, comme totalité de la vie, comme sa condition la plus générale, est ce qu'il y a de plus nécessaire dans l'animal : elle doit donc se retrouver partout, jusque dans le *polype*, bien que sans le sentiment et sans la faculté de locomotion. Toutefois, là même où la totalité des fonctions organiques se rencontre déjà, elles n'apparaissent pas toutes au même degré, avec une puissance égale. Les animaux placés au bas de l'échelle, manquent encore de la rigidité de la colonne vertébrale : tels les *mollusques*, dans lesquels prévaut l'organisation interne, et les insectes, où prédomine l'organisation externe. Là où ces deux côtés sont en équilibre, apparaît le système *ostéologique*. Le sang blanc est remplacé par le sang coloré,

[1] *Encyclop.*, §§ 367-376.
[2] Michelet, t. II, p. 766.

mais il n'y a encore ni chaleur animale ni voix : tels sont les *poissons* et les *amphibies*. Toutes les propriétés de l'organisme vital sont réunies dans les *oiseaux* et les *mammifères*, qui forment ainsi la classe la plus élevée. Le travail de génération est devenu dans ces derniers sentiment complet de l'espèce.

Sous le titre de l'*Espèce* et de l'*Individu*, Hegel traite de la médecine, de la *maladie* (nosologie), de la *guérison* (thérapeutique), de la *mort de l'individu*.

L'individu étant toujours inadéquat à l'idée de l'espèce, périt dans sa lutte avec elle : d'où la nécessité de la maladie et de la mort. La *santé*, qui est la fluidité des fonctions de tous les membres, est détruite alors qu'un membre, s'isolant de l'activité vitale de l'ensemble organique, tend à mener une vie à part. L'organisme alors se ferme au monde extérieur et ne s'alimente plus que de soi. La simultanéité des fonctions devient succession, et peu à peu éclatent dans la *fièvre* le *frisson*, comme activité du système nerveux, la *chaleur*, comme activité du système sanguin, la *sueur*, comme activité de la reproduction. Cependant la fièvre est aussi un signe de crise et d'amélioration, la succession dans les fonctions étant toujours encore une sorte de continuité. La *médecine* est un *poison* (φαρμακον), quelque chose d'indigeste, destiné à arracher l'organisme à sa mélancolie, à le remettre en contact avec le monde extérieur, en réveillant en lui la force endormie. Cet excitant a pour but d'ajouter à la force vitale, afin de la mettre en état de vaincre à la fois cette indifférence à l'égard du dehors, et ce qui a été introduit d'étranger dans l'organisme. Si ce double effort demeure sans succès, la *mort* s'ensuit.

L'organisme individuel peut guérir d'une maladie; mais il est malade par sa nature même, la mort arrive nécessairement, et l'espèce seule survit et dure. De cette mort de la nature, de cette enveloppe mortelle, sort une nature plus

belle, l'ESPRIT. La vérité des individus est leur unité dans la différence. La mort, en faisant abstraction de cette différence, en frappant les individus, n'est ainsi qu'un retour à la vérité. La vie générale, l'espèce dépouille sa réalité totale pour se maintenir dans son idéalité; mais elle est en soi identique avec elle; elle est *idée*, et comme telle se maintient d'une manière absolue; elle est divine, éternelle. La mort est la solution de l'individu, et par là même la *procession* de l'*esprit* ou de l'espèce. Car la négation du naturel ou de l'individualité immédiate a pour effet de poser, d'affirmer le général, l'espèce... Le général étant ainsi pour soi, la notion est pour soi, actuelle : elle n'apparaît comme telle que dans l'esprit, où la notion devient objective pour elle, existe comme telle : c'est la *pensée*, qui comme l'universel ayant conscience de soi, est immortelle[1].

Tel est, selon la dialectique de Hegel, le passage de la nature à l'esprit. La fin de la nature est de se détruire elle-même, de s'élever au-dessus de l'existence immédiate et sensible, de se brûler elle-même comme le Phénix, et de renaître rajeuni comme esprit. La nature est devenue un autre pour elle, afin de se connaître comme *idée* et de se réconcilier avec elle-même. Cependant il ne faut pas concevoir l'esprit comme issu de la nature, comme produit par elle. Il est tout aussi bien avant qu'après la nature, et n'en est pas seulement l'idée métaphysique, mais le principe réel. Comme fin de la nature, il est précisément à cause de cela avant elle; elle procède de lui, non pas empiriquement, mais de telle manière qu'il est toujours présent en elle, bien qu'il la suppose. L'esprit procédant d'abord de la nature, mais ensuite subsistant par soi, tend à se délivrer lui-même, à se saisir, à se poser dans sa liberté; il veut comprendre la nature comme étant sortie de lui : ce travail de l'esprit est la *philosophie*[2].

[1] Addit. au § 376.
[2] Addit. au § 376.

« Nous avons ainsi, dit Hegel en finissant, conduit jusqu'à son terme notre philosophie de la nature. L'esprit qui a conscience de lui-même, veut se reconnaître dans la nature et revenir à lui. Cette réconciliation de l'esprit avec la nature est seule sa véritable délivrance, sa rédemption. Cet affranchissement de l'esprit du joug de la nature et de sa nécessité est l'idée de la philosophie de la nature. Les formes naturelles ne sont qu'autant de formes, de moments de la *notion*, mais placés au dehors. Le but de ces leçons était de donner une idée de la nature et de forcer ce protée de se révéler sous sa forme véritable ; de retrouver dans le monde extérieur l'image de nous-mêmes, de faire voir dans la nature la libre *réflexion* de l'esprit : en un mot de reconnaître Dieu, non dans l'intime contemplation de l'esprit, mais dans son existence immédiate et sensible. »

Nous n'avons pu donner qu'une esquisse imparfaite de la philosophie de la nature selon Hegel ; mais elle suffira pour donner une idée de ce puissant effort de l'esprit de comprendre et d'expliquer la nature, de la refaire, de la recréer en quelque sorte avec la seule logique ; de donner un sens idéal à l'expérience, et de lier entre eux tous les faits physiques, tous les phénomènes, de telle manière qu'ils ne forment ensemble qu'un seul tout continu, issu d'un seul et même principe, produit par un seul et même développement nécessaire, et tendant d'un même mouvement à une même fin.

Nous avons dû laisser de côté une foule de détails intéressants et d'aperçus ingénieux, qu'il importerait pourtant de vérifier et qui méritent toute l'attention des physiciens. Ils peuvent y apprendre surtout une chose importante : c'est que leurs propres doctrines ne sont pas aussi exclusivement fondées sur la seule expérience qu'ils se l'imaginent d'ordinaire, et, comme le fait observer Hegel, que de même que le bourgeois-gentilhomme faisait de la prose sans le savoir, ils font

à leur insu de la philosophie; que leur science expérimentale repose sur des principes *à priori*. En prenant en considération la théorie de Hegel, il ne faudra pas qu'ils se pressent de tout rejeter, parce qu'il s'y rencontre des propositions comme celle, par exemple, qui dit que *le métal est la lumière coagulée*. Il y a dans cette physique spéculative autre chose que cela, beaucoup mieux que cela. Mais si Hegel reproche aux naturalistes, avec quelque apparence de raison, de continuer indéfiniment à recueillir des faits, de mettre leur gloire à découvrir quelque mousse nouvelle, quelque insecte inconnu[1], sans jamais songer à réduire en système leur savoir, à le comprendre, à ce reproche d'une vaine et subtile *micrologie*, les physiciens, à leur tour, pourront reprocher à Hegel, avec plus de raison, son mépris pour la variété et la richesse de la nature.

La spéculation a un droit incontestable sur l'expérience, mais si elle prétend l'expliquer et la compléter, c'est à la condition de la reconnaître et de la consulter sans cesse. La philosophie doit supposer que la création est le produit de la pensée, l'expression de l'intelligence divine, et son droit comme son devoir est de comprendre cette pensée, de s'élever jusqu'à cette intelligence : c'est, selon Aristote, l'occupation la plus digne de l'esprit humain. Mais, ainsi que l'a dit Descartes[2], qui a assayé de reconstruire l'univers par la seule diversité des mouvements émanés de Dieu, s'exerçant sur la matière première, ce monde nouveau, produit par l'imagination philosophique, doit être en tout semblable au monde actuel : c'est à cette condition seulement qu'il sera manifeste que la nature a été produite de cette manière.

Hegel veut expliquer la nature telle qu'elle nous apparaît; son devoir est donc de reconnaître l'expérience tout entière, et il n'a pas le droit de la mépriser lorsqu'elle se refuse à son

1 *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 411 et 417.
2 Dans le *Traité du monde*.

interprétation, et de la mutiler, de la tronquer, afin de la mieux conformer à son système. Sans doute l'expérience n'est pas pour la philosophie la dernière autorité; mais pour lui être supérieure, elle ne doit pas lui être contraire.

Selon Hegel, la nature n'est rien en soi, rien pour soi; il n'y a de réel en elle que le mouvement de l'*idée*, et tout ce mouvement n'a d'autre but que de donner à l'*esprit* la conscience de lui-même. Mais il ne méprise pas seulement la nature en général, comme n'étant rien en soi; il la méprise surtout dans ce qu'il n'en peut comprendre; il se venge pour ainsi dire de ses mystères par le dédain. Non-seulement il rejette et laisse inexpliquée l'immense variété des plantes, des insectes, des animalcules; le ciel étoilé lui-même n'est pas mieux traité, malgré sa grandeur et sa beauté. Au lieu de reconnaître l'impuissance de sa philosophie à expliquer la nature dans ce qu'elle a de plus grand et de plus petit, il accuse la nature elle-même d'impuissance : c'est parce que ses formations ne sont pas adéquates aux déterminations rationnelles, que l'on ne peut les comprendre. « Cette variété de formes, que le vulgaire admire, dit-il, n'est qu'impuissance, et c'est cette impuissance de la nature qui empêche la philosophie de l'expliquer : on a tort d'exiger de celle-ci de comprendre ce qui n'est pas vraiment rationnel. »

La philosophie de Hegel offre en général cette étrange contradiction, de ne rien reconnaître au delà de ce monde-ci, en même temps que ce même monde s'évanouit sous sa main. D'un côté il reproche à Kant une fausse tendresse pour les choses d'ici-bas[1], et d'un autre il enseigne que ce monde est le seul et qu'il n'y en a point d'autre.

[1] *Encyclop.*, § 48.

CHAPITRE X.

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT[1]. INTRODUCTION. — PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT : L'ESPRIT SUBJECTIF. INTRODUCTION[2].

La connaissance de l'esprit est la plus concrète et la plus difficile. Ce commandement absolu : *Connais-toi toi-même*, a pour objet la connaissance de la vérité dans l'homme et de l'homme en général, de l'essence elle-même comme esprit. Elle est ainsi infiniment plus que la seule *Anthropologie*, qu'elle comprend comme une de ses parties. Ainsi qu'on l'a vu, dans le système de Hegel, ce qu'on appelle la *Psychologie rationnelle*, n'est qu'une partie de la *Métaphysique de l'entendement*. Pour ce qui est de la *Psychologie expérimentale*, qui a pour objet l'esprit concret, elle a été traitée *empiriquement*, dit-il, à l'exclusion de tout élément métaphysique, ou si elle a été mêlée de métaphysique ordinaire, elle n'a rien eu de vraiment spéculatif depuis la Renaissance. Le traité d'Aristote sur l'*Ame*, avec quelques autres écrits du même philosophe sur certaines questions psychologiques, est encore le seul travail d'un intérêt spéculatif sur cette matière. Il faut sans cesse y revenir et tâcher d'en comprendre le véritable sens.

Le sentiment de l'unité vivante de l'esprit s'oppose naturellement à la division de sa nature en facultés et activités diverses et indépendantes les unes des autres, et nous invite à en rechercher la véritable essence, autant que les oppositions qui s'y rencontrent. Les phénomènes du magnétisme animal surtout ont récemment jeté le trouble dans la manière de voir ordinaire et rendent nécessaire un examen spéculatif de la nature de l'âme, pour résoudre les difficultés et les contradictions qu'elle présente.

[1] *Encyclop.*, §§ 377-577.
[2] *Encyclop.*, §§ 377-387.

Ce qui ajoute à la difficulté de l'étude de la nature concrète de l'esprit, c'est que les degrés progressifs de son développement ne forment pas, comme les déterminations de l'*idée* dans la nature extérieure, des existences particulières, mais ne sont que des *moments*, des états, qui se supposent et s'expliquent les uns par les autres.

L'esprit a *pour nous* la nature pour supposition et semble en résulter; mais en soi il en est la vérité et le *prius* absolu. Dans cette vérité, la nature a disparu, et l'esprit en est résulté comme l'*idée actualisée*, dont la notion est à la fois l'objet et le sujet.

Cette identité est négativité absolue, et l'esprit n'est cette identité qu'en tant que de la nature il est revenu à lui-même.

L'essence de l'esprit est la liberté; il peut faire abstraction de tout ce qui est hors de lui, et de sa propre existence au dehors. Cette possibilité est sa généralité abstraite qui est pour soi. Mais cette même généralité est aussi son existence. En se déterminant il se manifeste: sa possibilité est immédiatement réalité infinie, absolue.

La *manifestation*, qui, prise abstractivement, est le devenir de la nature, est comme manifestation de l'esprit, dans sa liberté, la nature posée comme étant son monde à lui. Dans la *notion*, la manifestation de l'esprit est création du monde, l'être de l'esprit, dans lequel il affirme et actualise sa liberté.

L'absolu est esprit: telle est la plus haute définition de Dieu. Trouver cette définition et la comprendre, c'est à quoi a toujours aspiré toute philosophie, toute civilisation, ainsi que toute religion et toute science, et c'est uniquement comme tendance et progrès vers cette définition et cette conscience qu'on peut expliquer l'histoire du monde.

Le développement de l'esprit s'opère par trois degrés:

1° Il est d'abord *esprit subjectif*, dans la forme de rapport à lui-même, totalité idéale de l'*idée*.

2° Il est ensuite *esprit objectif*, sous la forme de la réalité, comme d'un monde à produire et produit par lui.

3° Il est enfin *esprit absolu*, sous la forme de l'unité du sujet et de l'objet, de la réalité et de l'idéalité, l'esprit dans sa vérité absolue.

De là trois parties de la *Philosophie de l'esprit*.

La première, intitulée *de l'esprit subjectif*[1], se divise en *Anthropologie*, *Phénoménologie* et *Psychologie*.

L'esprit subjectif est d'abord considéré *en soi* ou sous sa forme immédiate, et pris ainsi il est *Ame*, esprit naturel, objet de l'*Anthropologie*.

Il est ensuite considéré *pour soi* ou sous sa forme médiate, *conscience*, objet de la *Phénoménologie* de l'esprit.

Il est enfin considéré comme se déterminant en soi, comme sujet pour soi, objet de la *Psychologie*.

Dans l'âme s'éveille et se développe la conscience; la conscience se pose ensuite comme *raison*, et la raison, en définitive, devient savoir de soi, conscience de ce qu'elle est en soi.

Dans ce développement tout est action *immanente*, mouvement, progrès. Ce ne sont pas des faits qui se succèdent comme dans une histoire, ou qui coexistent comme dans une description: c'est la production, l'éducation de l'esprit par lui-même.

1. *L'Anthropologie ou de l'Ame*[2].

L'esprit est la vérité de la nature, et pris ainsi il est devenu; issu de la nature, il est d'une part l'idéalité des déterminations, dans laquelle la vie générale de la nature devient *âme du monde;* mais d'un autre côté il est en même temps déterminé comme âme individuelle.

L'âme, en général, non-seulement est immatérielle pour soi, elle est encore l'immatérialité générale de la nature, sa

[1] *Encyclop.*, §§ 387-482.
[2] *Encyclop.*, §§ 388-412.

vie simple et idéale. Elle est la substance, la base de toutes les déterminations de l'esprit. Mais prise ainsi elle n'est encore que le sommeil de l'esprit, le νοῦς passif d'Aristote, la possibilité universelle.

La question de l'immatérialité de l'âme n'a de l'intérêt qu'autant que la matière et l'esprit sont considérés comme deux choses opposées et indépendantes. Mais pour les physiciens même la matière s'est atténuée; ils sont arrivés à admettre des impondérables. Cependant ces impondérables ont encore une existence sensible, tandis que le principe vital manque non-seulement de toute pesanteur, mais de toute existence selon laquelle il pourrait être classé avec les choses matérielles. L'esprit étant la vérité existante de la matière, la matière elle-même est sans vérité.

Une autre question, qui tient à celle-là, est celle du *commerce de l'âme avec le corps*. La réponse ordinaire à cette question est que cette communauté est un mystère impénétrable. Cependant Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz ont tous fait intervenir Dieu pour expliquer ce mystère, dans ce sens que l'âme et la matière finies ne sont que des déterminations idéales, relatives, sans réalité propre, de telle sorte que dans cette question Dieu n'est pas invoqué par ces penseurs illustres comme un *Deus ex machinâ*, mais comme l'identité de l'âme et du corps.

L'âme est d'abord âme *naturelle*, puis âme *individuelle* et sensible, enfin âme *réelle*. Telle est la division de l'anthropologie selon Hegel.

L'âme naturelle[1]. L'âme générale, l'âme du monde ne doit pas être fixée en quelque sorte comme sujet; elle n'est, prise ainsi, que la substance universelle, qui ne se réalise véritablement que comme individualité. Comme telle, elle a des qualités naturelles et subit des modifications naturelles.

[1] *Encyclop.*, §§ 391-402.

Dans l'ordre naturel, le genre humain est un produit de la vie *cosmique, sidérale* et *tellurique*. La position que la terre occupe dans le système planétaire, la rend particulièrement propre à être le berceau de l'esprit. Mais pour cela la terre a dû renoncer à sa première forme et subir de grandes révolutions. Dans ces cataclysmes, c'était l'esprit du genre humain qui, sans en avoir conscience, travaillait dans les entrailles de la terre pour se préparer sa demeure. Ensuite cet esprit général se particularise... Les *moments* du développement de la notion se posent et existent comme formes indépendantes, et se distinguent d'abord comme différences de races. Le *Nègre* est l'esprit naturel comme tel; dans le *Mongole*, l'esprit a conscience de son opposition à sa forme naturelle et tend à s'élever au-dessus d'elle; dans la race *caucasique*, l'esprit est libre. Ensuite, au milieu de ces grands groupes, viennent à naître et à se distinguer les esprits *nationaux*, *locaux*, etc.

Après cela les mêmes catégories sont appliquées aux différences d'*âge* (l'enfant, le jeune homme, l'homme, le vieillard), de sexe et aux rapports de famille; à l'état de veille et de sommeil, aux tempéraments, etc. Nous nous bornons à un seul exemple pour montrer ce que deviennent dans ce système les phénomènes de la nature humaine. « Le réveil, dit Hegel, n'est pas seulement un état opposé à celui du sommeil : c'est le *jugement* par lequel l'âme se reconnaît pour individuelle, en se distinguant de sa substance générale. Le sommeil est un retour du monde déterminé à l'essence générale de la subjectivité, qui en est la puissance absolue. » Nous avons vu ailleurs que la mort est un pareil retour.

Le *sentiment* (*die Empfindung*), ce mot pris dans son acception générale, est la forme de la sourde et secrète activité de l'esprit dans son individualité encore sans conscience. A cause de cela même le contenu en est très-borné, passager, parce qu'il appartient à l'être naturel, immédiat, fini.

Tout est virtuellement dans le sentiment, et dans un certain sens tout ce qui se révèle dans la conscience, dans la raison, a là sa source, son origine, la source, l'origine n'étant autre chose que le premier aspect, la forme immédiate sous laquelle quelque chose apparaît. Tout est dans le *cœur* comme siége du sentiment avant d'être dans la tête; mais c'est seulement par la pensée que ce contenu virtuel se réalise et se confirme, et c'est par la pensée et non par le sentiment que l'homme est supérieur aux animaux[1].

La manière dont les virtualités de l'esprit se manifestent dans l'organisation du corps et les affections de l'âme, pourrait être l'objet d'une science particulière, qui s'appellerait *Physiologie psychique*[2]. Elle serait l'inverse de ce qu'a voulu être la physiologie française, qui prétendait expliquer le cœur et l'esprit par l'organisation physique.

Les sentiments, les sensations sont des modifications isolées et passagères de la substantialité de l'âme individuelle. Il faut en distinguer la sensibilité proprement dite, l'*âme sensible* (*die fühlende Seele*) comme individualité intime[3]. L'individu sensible est l'idéalité simple, la subjectivité du sentiment en général. Par là, l'âme naturelle s'individualise de plus en plus, et tend à échapper à la puissance de la substance générale, à devenir *sujet*, totalité substantielle en soi. Comme individuelle, l'âme est exclusive en général, et pose la différence en soi. Ce qui est distingué d'elle n'est pas encore un objet extérieur; ce sont seulement les déterminations de sa totalité sensible. Dans ce *jugement*, dans cet acte de distinction, l'âme est sujet en général, et son objet est sa propre substance, qui est en même temps son attribut. Cette substance n'est pas le contenu de sa vie naturelle, mais celui de l'âme individuelle pleine de sentiment; le monde

1 *Encyclop.*, § 400.
2 *Encyclop.*, § 401.
3 *Encyclop.*, §§ 403-410.

général est devenu le monde de l'âme individuelle, son monde à elle, en tant qu'il est implicitement renfermé dans l'idéalité du sujet. C'est un degré du développement de l'esprit, qu'on peut appeler le degré de l'*obscurité*. Il est surtout intéressant à observer comme un état anormal, où, par une sorte de maladie de l'esprit, l'âme déjà plus développée retombe. Il faut donc examiner ici les formes abstraites de l'âme sensible, d'abord en soi et comme résultant du développement normal, et ensuite comme autant de maladies de l'esprit, lorsqu'elles se fixent et se réalisent pour ainsi dire.

L'individualité sensible est, il est vrai, un individu, mais elle n'est pas immédiatement sujet réfléchi en soi; elle n'est pas encore le sujet lui-même, et c'est pour cela qu'elle est passive. Son propre sujet est pour elle un objet différent, un *autre lui-même*, qui la détermine irrésistiblement et qu'on peut appeler son *génie*.

Tel est immédiatement l'état de l'enfant au sein de sa mère, rapport purement psychique. La mère et l'enfant sont deux individus qui n'ont ensemble qu'une seule âme; la mère est le sujet, le *génie* de l'enfant, le moi unique des deux : de là son influence sur lui. Ce rapport *magique* se retrouve sporadiquement et avec moins d'intensité dans la vie ordinaire, entre des amis, des époux, etc.

Cependant, la totalité sensible doit vaincre cette duplicité subjective et parvenir à la vraie conscience d'elle-même, pour laquelle cette vie de sentiment n'est que la matière substantielle, renfermant en germe tout ce que l'âme sera, en se développant, le tempérament, le caractère et la destinée, en un mot, l'individualité concentrée ou le génie. C'est à son génie que s'abandonne un homme qui agit moins par réflexion que par sentiment.

Cette vie de sentiment, comme état d'un homme qui a d'ailleurs conscience de lui-même, est une maladie, le *som-*

nambulisme magnétique, produit par le magnétisme animal[1]. Dans cet état notre vie naturelle est posée comme conscience d'un autre, et notre être est ainsi partagé entre deux personnalités. Porté à son plus haut degré, cet état devient *aliénation mentale*.

Dans son progrès vers l'individualité subjective, vers la conscience de soi, la totalité sensible va maintenant se particulariser, se diviser en sentiments distincts et les poser en soi comme *siens*, en même temps qu'elle se pose elle-même comme sujet quant à eux : par là elle se donne le *sentiment de soi-même* (*Selbstgefühl*). Lorsqu'un sujet s'abandonne exclusivement à l'un de ces sentiments particuliers, lui laissant prendre un empire excessif, au lieu de lui assigner sa place dans la totalité de soi et de l'y subordonner, il est dans l'état qui constitue la *folie*[2].

Par un nouveau progrès, l'âme, parvenue au sentiment de soi, se distingue comme tel des sentiments particuliers, comme en étant la substance générale, *idéalise* le corps et s'en fait un instrument. Les divers sentiments réduits ainsi à n'être que des déterminations de l'âme, qui s'érige en être général et *possède* son contenu, constituent à cet état ce qu'on appelle l'*habitude*. L'âme devenue libre dans ses mouvements est maintenant *âme réelle*[3].

L'habitude est le mécanisme du sentiment de soi, comme la mémoire est le mécanisme de l'intelligence : c'est une *seconde nature* posée par l'âme.

A partir de ce moment, le corps est l'extérieur de l'âme, un attribut dont le sujet ne se rapporte qu'à soi ; le corps n'est plus que l'expression de l'âme au dehors, et l'âme, qui est ainsi l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, le second étant soumis au premier, est *réelle*. Le corps, qui est

[1] *Encyclop.*, § 406.
[2] *Encyclop.*, §§ 407-408.
[3] *Encyclop.*, §§ 411-412.

en quelque sorte une œuvre d'art produite par l'âme, en est l'expression physiognomonique et pathognomonique. Mais quant à l'esprit, les formes extérieures du corps ne sont qu'un signe imparfait et accidentel, et l'on a eu grand tort de vouloir faire une science de la Physiognomonique ou de la Craniologie, science plus vaine encore que celle qui prétendrait reconnaître à la forme des plantes leurs vertus médicales.

Cependant, par là même que l'âme s'est posée distincte du corps et l'a fait sien, qu'elle s'est réalisée, elle n'est plus âme proprement dite; en excluant de soi la totalité naturelle de ses déterminations et en se l'opposant comme son objet, comme un monde qu'elle réfléchit, l'âme est devenue *moi*, *conscience*.

2. *La Phénoménologie de l'esprit, ou de la conscience*[1].

Cette partie du système que Hegel avait traitée dans un ouvrage spécial et très-étendu, est ici réduite à de moindres proportions. Dans cet ouvrage[2], il avait compris sous ce titre toute la philosophie de l'esprit à partir du point où nous sommes arrivés, depuis la conscience immédiate jusqu'au savoir absolu. Ici, dans l'Encyclopédie, il ne comprend, sous le nom de *Phénoménologie de l'esprit*, que les formes que parcourt la conscience jusqu'au moment où elle se constitue comme esprit. Il y traite de la *conscience en général*, de la *conscience de soi*, de la *raison*.

La conscience est le degré de la réflexion de l'esprit comme phénomène; le *moi* est le rapport infini de l'esprit à lui-même, mais comme subjectif, comme *certitude* de soi. L'identité de l'esprit avec lui-même, telle qu'elle est posée immédiatement dans le moi, n'est que son identité formelle, abstraite; comme âme, sous la forme de généralité substantielle, il est rapporté maintenant à cette substantialité comme à sa propre négation, comme à un non-moi. La conscience

[1] *Encyclop.*, §§ 413-439.
[2] *Phænomenologie des Geistes;* Œuvres, t. II.

est donc, ainsi que tout rapport, la contradiction de deux termes posés comme indépendants l'un de l'autre et en même temps comme identiques. Cette contradiction sera le principe d'un développement nouveau, qui est l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit.*

L'esprit y apparaît comme phénomène, et son but comme conscience est d'identifier son phénomène avec son essence. Il a la certitude de lui-même; cette certitude, il s'agit de la convertir en vérité.

Les degrés de cette transformation de la certitude en vérité sont: 1° La *conscience* comme telle, ayant un objet comme tel; 2° la *conscience de soi* pour laquelle le moi est objet; 3° l'*unité de la conscience et de la conscience de soi*, unité grâce à laquelle l'esprit considère le contenu de l'objet comme l'étant lui-même, et se conçoit comme déterminé en soi et pour soi: c'est la *raison*, la *notion de l'esprit.*

La conscience en soi est d'abord conscience *sensible* ou immédiate, puis *perception*, ensuite *entendement.*

Dans la conscience sensible, la conscience et l'objet sont chacun pour soi et immédiatement: c'est le savoir immédiat. Ce savoir se donne pour le plus concret et le plus riche, pour la connaissance la plus vraie; mais au fond c'est ce qu'il y a de plus abstrait, de plus pauvre de pensée. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il est, et dans cette certitude immédiate la conscience n'est que le moi pur. L'être pur est le seul contenu de la certitude sensible: l'existence d'un objet et celle du moi, et de plus la différence de l'objet et du moi, avec un rapport de l'un à l'autre.

Par la *perception* l'objet devient un autre pour le moi. Elle saisit l'être sensible dans sa généralité; elle est ainsi la vérité de la certitude sensible. La perception, à son tour, a sa vérité dans l'*entendement*, qui est la conscience de l'objet comme phénomène réfléchi et généralisé. Par là le monde sensible devient quelque chose d'intérieur, d'idéal; il est soumis à des

lois qui sont celles de l'entendement lui-même. Ces lois, comme expression du rapport de déterminations générales et permanentes, ont leur nécessité en soi. Ainsi disparaît l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet. Le moi, comme jugement, a un objet qui n'est plus distinct de lui-même, et la conscience est devenue *conscience de soi.*

La vérité de la conscience est donc la conscience de soi, et celle-ci est le fondement, l'essence de celle-là, de telle sorte que dans l'existence toute conscience d'un autre objet est virtuellement conscience de soi; je sais l'objet comme appartenant à moi; il est ma représentation: c'est donc moi que je sais en lui. L'expression générale de la conscience de soi est cette formule: *Moi=moi*, liberté abstraite, idéalité pure. Le moi pris ainsi est sans réalité; car lui-même, objet de lui-même, n'est pas un objet, puisqu'il n'y a plus pour lui de différence.

La vérité de la conscience et de la conscience de soi est la *raison*, la généralité et l'objectivité de la conscience: la raison est l'identité simple de la subjectivité et de l'objectivité de la *notion*. La conscience de soi devenue la certitude que ses propres déterminations sont tout aussi bien celles de l'essence des choses qu'elles sont ses propres pensées, est la raison, qui, en tant qu'elle est cette identité, est non-seulement la *substance* absolue, mais encore la vérité comme *savoir:* or la vérité comme savoir est l'ESPRIT.

3. *La Psychologie ou de l'esprit*[1].

Sous ce titre Hegel traite d'abord de l'*esprit théorique*, ensuite de l'*esprit pratique*, enfin de l'*esprit libre*.

Les trois moments de l'évolution de l'esprit théorique sont l'*intuition*, la perception ou la *représentation* (qui comprend la conception, l'imagination et la mémoire), et la *pensée*.

L'esprit ayant vaincu la nature corporelle dont il est

[1] *Encyclop.*, §§ 440-482.

affecté, et s'étant constitué en elle comme centre libre; s'en est dégagé, distingué, et à son tour la nature lui est opposée comme indépendante: telle est la situation de l'*esprit théorique*. Il sait que la nature est identique avec lui; mais il s'agit pour lui de poser cette identité.

Dans la conscience sensible, cette unité apparaît comme produite par le monde extérieur, apparence qui constitue le système du sensualisme. Mais, dans la sensation, nous ne commençons pas par recevoir quelque chose du dehors; nous trouvons au contraire immédiatement dans notre esprit un contenu déterminé: ce qui sent et ce qui est senti sont immédiatement *un*, et la forme de la chose sentie nous apparaît comme une détermination propre de notre esprit. La totalité des qualités naturelles correspond aux cinq sens: la lumière à l'œil, le son à l'oreille, l'air spécifique à l'odorat, l'eau spécifiée au goût, la cohésion au toucher. Dans l'*intuition*, ce qui sent et ce qui est senti ne sont pas immédiatement *un*, mais sujet et objet, moi et non-moi: c'est la conscience de ce qui est donné dans la sensation. Le moi y est le général à quoi tout est rapporté; l'objet de l'intuition est l'individuel. Or par là que la multiplicité des sensations est tout aussi bien réunie objectivement en une même unité, que le moi les recueille et les unit en soi subjectivement, l'intuition devient *perception*.

L'objet étant devenu lui-même quelque chose de général, par là qu'il est réduit en *image* ou représentation, devient propre à être admis dans l'esprit. Par l'imagination, l'esprit se détourne du monde sensible et ne s'occupe plus que de lui-même, de ce qui est en lui. Ces images sensibles, il peut, dans le souvenir, se les rappeler, et, par la comparaison, il en fait des *idées générales*. Il peut ensuite exprimer ces idées de nouveau sous une forme sensible: tel est l'office de la *fantaisie*, de l'imagination poétique. Si l'expression sensible de ces idées générales, au lieu d'être empruntée de la nature, est tirée de l'esprit lui-même, de telle sorte que la nature n'en

fournisse que l'élément et le moyen, nous arrivons au *langage*, qui est le système complet des *signes* pour la totalité de nos idées. La *mémoire* est le dépôt de ces signes; la mémoire mécanique est l'esprit lui-même considéré comme l'ensemble et la série de ces signes: en elle le signe et la signification se pénètrent d'une manière absolue.

La signification, en tant qu'elle est tout intérieure, de telle sorte que l'être lui appartient à elle-même, et qu'elle ne se distingue plus de son objet, est la *pensée*, le *penser*. La pensée est d'abord, comme *entendement*, la faculté de subordonner les représentations aux catégories, aux intellections pures, en soumettant, par l'observation et la comparaison, la connaissance expérimentale à des lois générales. L'action de rapporter un cas particulier à la loi est le *jugement*. Tantôt, un cas étant donné dans le domaine de l'expérience, le jugement recherche et exprime la loi, la règle à laquelle il est subordonné, et tantôt, sous forme d'exemple, il déduit de la règle un cas qui lui est adéquat.

De cette façon l'individualité et la généralité s'étant absolument identifiées par la pensée, la pensée est devenue *raison*, et la raison, dans ce sens, est le mouvement spontané du général, lequel mouvement, en descendant au particulier, à l'individuel, ne fait que revenir à lui-même, et se maintient ainsi comme *savoir spéculatif*: c'est la pensée qui s'est reconnue pour toute réalité.

Sous le titre de l'*Esprit pratique*, Hegel traite du *sentiment pratique*, des *penchants* et du *libre arbitre, de la félicité*[1].

La pensée ou l'intelligence, qui s'est faite ainsi la source de la réalité, la pensée s'étant reconnue pour la puissance qui détermine son contenu, est *volonté*, et par là nous voici arrivés à la seconde partie de la Psychologie, à la science de l'*esprit pratique*.

[1] *Encyclop*, §§ 468-480.

Comme volonté sensible, la volonté est d'abord le *sentiment pratique*, dans lequel les choses, appréciées à la mesure de l'esprit, y répondent ou n'y répondent pas : de là le sentiment de l'*agréable* et du *désagréable*. Elle est ensuite, et par là même *penchant*, ou le désir de résoudre cette non-conformité; en troisième lieu, comme penchant ou désir exclusif, renonçant actuellement à toute autre satisfaction, elle est *passion*. Dans la passion un penchant déterminé s'est fait penchant exclusif et général.

Par cette généralité, la volonté sensible est convertie en *volonté réfléchie*. Le contenu du penchant est encore sensible, mais la volonté peut concentrer tout son intérêt sur tel ou tel penchant. De cette manière elle est *libre arbitre*, élection arbitraire quant à la satisfaction des désirs. Mais ce n'est pas là la vraie liberté; c'est plutôt pour l'homme un état de servitude, sous l'empire duquel il obéit à un mouvement passionné. En tant que la volonté tend à s'élever à la véritable généralité des penchants et s'efforce de les raisonner, de les classer et de les satisfaire universellement, harmoniquement, elle est recherche de la *félicité*. Elle tend ainsi à se déterminer par elle-même, et en posant comme identique la notion et son objet, elle est *volonté libre*.

La *volonté réellement libre*[1] est l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique : c'est la volonté comme libre intelligence; elle ne veut plus servir les penchants, mais se réaliser elle-même.

CHAPITRE XI.

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT. SECONDE PARTIE. — ESPRIT OBJECTIF.

L'esprit se sachant libre et se déterminant ainsi selon sa propre essence, n'ayant d'autre fin que lui-même, est d'a-

[1] *Encyclop.*, §§ 481-482.

bord *volonté raisonnable* en général, la notion de l'esprit absolu. A ce moment de son développement, l'*idée* se manifeste dans une volonté finie, il est vrai, mais tendant à se développer et à en poser le contenu comme existence réelle, comme *esprit objectif*.

Dans cette partie Hegel reproduit la substance de son ouvrage sur les *Fondements de la philosophie du droit*[1], et traite 1° du *droit;* 2° de la *moralité;* 3° des *mœurs* ou de la *famille*, de la *société* et de l'*État*.

La volonté libre est d'abord et immédiatement volonté individuelle, la *personne ;* l'existence de cette liberté, est la *propriété :* le *droit* comme tel est le droit formel ou abstrait. Ensuite la volonté libre, réfléchie en soi, de telle sorte qu'elle ait son existence en elle-même et qu'elle soit déterminée en même temps comme volonté particulière, est le droit de la volonté subjective, la moralité. Enfin la volonté substantielle, comme réalité adéquate, a son idée dans le sujet, et, comme totalité de la nécessité, constitue les *mœurs* dans la famille, la société civile et l'État.

En conséquence cette partie de l'Encyclopédie comprend la *philosophie du droit*, la *morale* et la *politique*.

1. Le *droit*[2].

L'homme a un droit absolu sur tout ce qui est sans maître : en tant que la volonté personnelle s'y réalise, la possession devient *propriété* de la personne. La propriété est le signe de l'existence de la personnalité, parce que c'est en elle que celle-ci est généralement reconnue par d'autres personnes. La propriété ne peut se transporter d'une personne à l'autre que de leur commun accord, par l'union de leurs volontés, par un *contrat*. Cette union est interne ; mais la *parole*, indé-

[1] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dans le t. VIII des OEuvres. Nous donnons à la fin du volume, sous la note VIII, la table des matières de cet ouvrage.

[2] *Encyclop.*, §§ 488-502.

pendamment de l'intention, suffit pour valider le contrat.

Le droit, comme réalisation de la liberté au dehors, supposant une pluralité de personnes et de volontés, est par là même sujet à contention; mais comme, en cas de contestation, une seule des parties peut avoir raison, il doit y avoir un *droit en soi*, qui soit opposé à l'apparence du droit.

Une apparence de droit soutenue de bonne foi est le *tort naïf;* c'est une simple négation qui constitue le *litige*. Pour le terminer il faut un jugement qui, fondé sur le droit en soi, soit tout désintéressé et armé de la puissance nécessaire pour faire prévaloir le droit sur l'apparence.

Mais alors que la volonté se prévaut de la seule apparence du droit, elle devient *mauvaise*, injuste; et en tant qu'elle sépare ainsi le droit véritable de son apparence extérieure et ne respecte que celle-ci, l'injustice devient *fraude*. Enfin, alors que l'apparence même du droit n'est plus respectée, il y a *crime* et violence: c'est un jugement négatif infini. Une pareille action est nulle en soi, parce que celui qui agit ainsi érige en loi générale une maxime qui n'est reconnue que par lui. L'expression du néant de cette action par celui qui refuse d'en reconnaître la légitimité, est la *vengeance*, qui, étant elle-même le fait d'une volonté individuelle et subjective, et n'ayant d'autre but que de satisfaire un intérêt personnel et particulier, est une nouvelle violation du droit, et ainsi indéfiniment. Ce progrès se détruit dans un troisième jugement, qui est désintéressé et qui constitue le redressement du tort ou la *peine*. La coërcition, l'emploi de la force dans l'intérêt du droit, n'est légitime que comme négation d'une violence précédente et immédiate.

Il s'est ainsi produit une différence entre le droit et la volonté individuelle, entre la volonté universelle et la volonté particulière. La volonté personnelle réalise immédiatement le droit; mais ensuite il rencontre un adversaire dans la volonté subjective. Cependant la prétention de la part de celle-

ci de se mettre au-dessus du droit est vaine : la volonté subjective n'a elle-même de vérité et de réalité qu'autant qu'elle est en soi l'existence de la volonté rationnelle : c'est là ce qui constitue la *moralité*[1].

On reconnaît sans peine dans toute cette partie du système, sous dautres termes, les principes de la philosophie pratique de Kant. On les reconnaît surtout dans ce que dit Hegel snr l'*état de nature* et *le droit naturel*. Ce nom, dit-il, que l'on donnait autrefois à la philosophie du droit, est équivoque. Il semble supposer que le droit est immédiatement, naturellement donné, tandis qu'il ne se détermine que par la nature de la chose, c'est-à-dire par la notion. On imaginait un état de nature sous le règne d'un droit primitif et inné, et l'on considérait l'état social et politique comme ayant limité la liberté naturelle dans l'intérêt de la société. Dans le fait, au contraire, il n'y a de droit que par la société, et le droit se fonde uniquement sur la libre personnalité, sur la libre détermination de soi, qui est l'opposé de la détermination naturelle. Le droit de la nature est celui de la force, et l'état de nature un état de violence et d'absence de droit, état d'où c'est un devoir absolu de sortir. C'est dans la société seulement que le droit est réalisé, et ce qui dans l'état social doit être limité et sacrifié, c'est précisément l'arbitraire, la violence brutale de l'état de nature[2].

2. *La moralité*[3].

Maintenant l'individu libre, qui, au point de vue du simple droit, n'est qu'une personne, est déterminé comme *sujet*, volonté réfléchie en soi. La volonté subjective est moralement libre en tant que les déterminations de la volonté générale sont posées et reconnues par elle comme siennes, en tant qu'elle ne veut que ce que vent toute volonté raisonnable.

[1] *Encyclop.*, § 502.
[2] *Encyclop.*, addit. au § 502.
[3] *Encyclop.*, §§ 503-512.

Sous l'inspiration de cette liberté, l'activité du sujet au dehors est *action morale*, et dans cette action il ne reconnaît pour sien et comme pouvant lui être imputé que ce qu'il a voulu lui-même.

Hegel distingue entre l'action en général et l'action morale (*That und Handlung*). Tout changement produit par l'activité du sujet est de son fait, mais il n'avoue pour son action que ce qu'il a produit sciemment et avec intention. La moralité n'exclut pas la recherche de la félicité ; mais cette félicité doit se renfermer dans les limites de la moralité. L'activité subjective veut se satisfaire elle-même, et cette satisfaction est son bien ; mais, comme volonté raisonnable, l'individu veut le bien général, c'est-à-dire ce que veut la volonté de tous : ce bien, comme réalisation de la volonté universelle, est le bien absolu, la loi et la substance de toute détermination, la fin absolue du monde. Il est le devoir de chacun ; chacun doit avoir la conscience de ce qui est bien, l'intention de le produire et le produire effectivement : il le *doit* ; mais d'un autre côté, comme sujet particulier, chacun doit nécessairement vouloir son bien à lui.

Le bien général et le bien particulier, quoique véritablement le premier comprenne le second, peuvent être diversement déterminés, et leur harmonie n'existe que comme devoir. D'ailleurs le sujet, dans son existence, n'est pas seulement quelque chose de particulier ; il a de plus conscience de sa liberté, et peut ainsi mettre sa volonté individuelle à la place de la volonté générale et rationnelle, et donner à sa volonté personnelle l'apparence de celle-ci : de là, la *possibilité* du mal. Le mal devient réel lorsque, en exerçant sa liberté, l'individu consulte son seul intérêt, sachant qu'il est contraire au bien général. La conscience décide quels sont les désirs qui peuvent s'harmonier avec la raison. Le bien comme unité immédiate du penchant et de la raison, le bien accompli de manière que la raison soit la juste mesure de la satisfac-

tion, est *vertu*. Le penchant naturel n'est en soi ni bon ni mauvais ; il devient l'un ou l'autre, selon qu'il se subordonne à la raison ou qu'il se coordonne avec elle, comme une puissance indépendante. Le bien et le mal ne sont donc que l'expression d'un rapport. Mais l'harmonie du penchant et de la raison devant être produite par la liberté, suppose la lutte et la résistance : de là résulte la possibilité, la *nécessité* du mal.

Quant à l'harmonie de la félicité et de la vertu, elle n'est qu'accidentelle, à cause de la liberté avec laquelle tous peuvent rechercher la satisfaction de leurs fins subjectives. Toutefois le cours du monde *doit* en définitif se conformer à la moralité, accorder au sujet vertueux la satisfaction de ses intérêts individuels, et la refuser au mauvais, ainsi qu'il doit finir par anéantir le mal lui-même.

3. *La moralité réelle ou les mœurs* (*die Sittlichkeit*)[1].

Dans la famille, dans la société, dans l'État, la moralité abstraite et subjective se réalise. C'est ce que Hegel appelle du nom de *Sittlichkeit*, mot qui, dans le langage ordinaire, n'est que la traduction allemande du mot *moralité*. C'est la vérité ou l'unité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, ce qui constitue celui-ci et le réalise.

La substance qui se sait libre et dans laquelle le *devoir* absolu est en même temps *être*, se réalise comme *esprit d'un peuple*. Cet esprit se divise en *personnes*, de la vie propre desquelles il est la puissance interne et la nécessité. Mais la personne, comme intelligence, sait que la substance universelle est sa propre essence et la considère comme sa fin absolue dans la réalité. C'est ainsi que, sans avoir besoin de choisir et de réfléchir, elle accomplit son devoir selon sa nature, et que, dans cette nécessité, elle trouve sa véritable liberté.

Les rapports de l'individu aux positions diverses dans les-

[1] *Encyclop.*, §§ 513-552.



quelles se partage la substance, constituent ses devoirs réels. La personnalité morale qui est pénétrée de la vie substantielle, est la vertu.

La substance morale est d'abord, comme esprit immédiat ou naturel, la *famille ;* — elle est ensuite la totalité relative des rapports réciproques des individus comme personnes, dans une généralité formelle, la *société civile ;* — elle est enfin la substance ayant conscience de soi, comme esprit développé en une réalité organique, l'*État*.

Comme *famille*[1], l'esprit est esprit *sensible*. Dans le mariage deux personnalités s'unissent en une même personne; l'union corporelle est la conséquence du lien moral qui les unit, ainsi que la communauté de biens et d'intérêts. L'existence objective de cette unité est l'*enfant* : de là dérive la puissance paternelle. L'éducation, qui est pour les enfants une seconde naissance, en fait des personnes indépendantes, destinées à former des familles nouvelles. La pluralité des familles, représentées au dehors par les pères de famille, trouve son unité dans la *société civile*, dans les cités, les *communes*[2]. Cependant cette unité est sans conscience, et elle apparaît sous forme d'agrégation. Mais les familles sont unies par un lien secret. Chaque famille, en travaillant à pourvoir à ses besoins, produit en même temps les moyens de satisfaire à ceux de toutes les autres; ainsi, à son insu, l'égoïsme devient sociabilité, et c'est de cette manière seulement que le but moral du bien-être général est complétement atteint.

Le partage concret du travail commun et de la richesse commune fait la différence des états ou des conditions. Hegel admet tous les états principaux : celui des *paysans*, qui exploite le sol et qu'il appelle l'état substantiel; celui des *artisans*, qui transforme les productions immédiates, et qui est l'état

[1] *Encyclop.*, §§ 518-522.
[2] *Encyclop.*, §§ 523-534.

réfléchi; enfin l'état *général*, qui comprend les savants, les penseurs, et qui a pour objet les intérêts généraux.

En traitant de la *législation*, de l'administration de la *justice*, de la *police*, par lesquelles se manifeste le lien qui unit les familles et les diverses conditions de la société civile, Hegel professe les principes les plus libéraux. Il veut que la loi soit *connue* de tous et *consentie* par tous; qu'elle soit l'expression de la raison, de la volonté universelle; que la justice soit rendue dans le seul intérêt du droit général, qu'elle soit l'organe de ce droit; que, au défaut de l'aveu de l'accusé, elle ait pour garantie le jugement par le *jury* et la publicité des débats; enfin que les pouvoirs publics ne se bornent pas à réprimer la violation du droit, mais qu'ils cherchent à la prévenir, et qu'ils travaillent directement à augmenter la félicité publique, le bien général et celui des individus. Il plaide la cause des *corporations*[1].

L'État[2] est l'unité de la famille et de la société civile, la substance morale des individus, qui n'en sont que les accidents, bien que lui-même n'ait sa vérité que dans la conscience et le patriotisme des individus. L'État est un organisme, un système de fonctions, lequel a, dans la constitution *représentative*, des organes à la fois différents et conspirant à la même fin.

L'État est d'abord, dans son développement interne, *droit public interne* ou *constitution;* il est ensuite existence individuelle en rapport avec d'autres individualités pareilles, *droit public extérieur*. Enfin dans l'*histoire universelle*, pris dans leur ensemble, les États divers ne sont qu'autant de moments du développement général de l'esprit dans sa réalité, dans son existence réelle et historique.

L'essence de l'État est la volonté générale, la volonté raisonnable; mais, en même temps, il est subjectivité ayant con-

[1] *Encyclop.*, § 534.
[2] *Encyclop.*, §§ 535-547.

science de soi, esprit individuel. D'une part, son office est de maintenir le droit, de le réaliser, de faire respecter la personnalité de tous, de protéger la famille, de diriger la société; de l'autre, son devoir est de ramener à la substance commune les sentiments et l'activité des individus et de faire converger toutes les sphères subordonnées, les familles et les communes, vers un centre commun.

Les *lois* sont l'expression de la liberté objective; elles sont de plus l'œuvre et la fin de tous; elles sont la base et la substance de l'activité de tous les citoyens, et passent ainsi dans les mœurs. La *constitution* est l'organisation de la puissance publique, l'existence de la justice comme liberté réalisée et raisonnable.

La seule garantie d'une bonne constitution, de lois raisonnables, et de leur bonne exécution, est dans l'esprit de la nation tout entière. C'est aussi de là que dépend la solution de la question de savoir qui fera la constitution.

La totalité vivante à laquelle il appartient de conserver l'État, c'est-à-dire de l'entretenir, de le reproduire continuellement, c'est le *Gouvernement*. Une bonne organisation du gouvernement suppose la division des pouvoirs, à la fois distincts quant à leur action et néanmoins unis pour une fin commune.

Selon Hegel la constitution monarchique est la meilleure, la plus rationnelle; toutes les autres formes expriment des degrés inférieurs du développement de la raison politique. Au-dessous du monarque, comme volonté dirigeante et sanctionnant tous les actes publics, sont placés les différents pouvoirs, dont l'action est subordonnée aux lois, ce qui fait que cette action est tout à la fois indépendante et limitée. Les *États*, le parlement, concourent à la confection des lois et pourvoient aux besoins généraux: ils sont une satisfaction donnée à la liberté particulière, à la volonté subjective, dans l'intérêt général.

Le rapport international n'est pas juridique de fait, mais il *doit* l'être. L'indépendance respective des nations les constitue en litige, et les laisse constamment sous la menace de la guerre, ce qui rend nécessaire l'entretien d'une milice permanente. Dans cette situation l'État, comme individualité, est sans cesse menacé d'être détruit, et impose aux citoyens la nécessité d'être toujours prêts à sacrifier leur vie individuelle à leur substance générale.

Par l'état de guerre l'indépendance des peuples est mise en question; mais, d'un autre côté, la guerre amène, par les traités, la reconnaissance réciproque des individualités nationales et de leurs droits respectifs. Le droit public extérieur repose d'une part sur ces traités, et d'autre part sur ce qu'on appelle le *droit des gens*, dont le principe général est la non-intervention. Malheureusement ces droits manquent d'une garantie certaine, d'une sanction véritable.

L'esprit *universel* est à la fois la substance et la négation des esprits nationaux. Son but, dans la guerre, est de les dissoudre en tant qu'ils ne réalisent pas entièrement le droit général et l'État rationnel. Le mouvement des peuples, tendant à réaliser cette idée de l'État absolu, de l'État parfait, constitue l'*histoire universelle*, où se développe souverainement l'esprit du monde.

On a vu ailleurs ce que c'est que l'histoire selon Hegel. Elle a, suivant lui, pour objet de donner à l'esprit la conscience de soi comme absolu. Elle est ainsi la véritable théodicée, la manifestation de l'absolu. L'esprit qui règne dans l'histoire universelle, en détruisant ce qu'ont de borné les esprits particuliers des peuples divers, et après avoir dépouillé en même temps sa propre *mondanité*, se saisit dans son universalité concrète, et s'élève au savoir de l'esprit *absolu*, qui est la vérité éternelle, état où la raison libre en soi et la nécessité, la nature et l'histoire, ne servent qu'à la manifesta-

tion de l'esprit et ne sont qu'un moyen de faire éclater sa gloire[1]. »

CHAPITRE XII.

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT. TROISIÈME PARTIE : L'ESPRIT ABSOLU[2].

Sous ce titre Hegel traite de l'*Art*, de la *Religion* et de la *Philosophie*, comme idéalisme absolu.

L'esprit absolu est l'unité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, l'esprit dans sa vérité, sa réalité. L'idée de l'esprit se réalise dans l'esprit absolu ; il se réalise par lui-même. Cette haute sphère de la science peut se désigner en général par le nom de *religion*, car la religion c'est Dieu présent comme esprit dans le monde. Ici l'esprit n'est plus sous la forme de *devenir ;* il a une absolue conscience de lui-même, et il résulte en définitif de son mouvement qu'il est identique avec l'esprit individuel, en d'autres termes que l'intelligence humaine est elle-même l'absolu. Ce savoir se développe et s'achève par trois degrés, l'*art*, la *religion*, la *philosophie*, qui ensemble forment le domaine religieux.

1. *L'art, l'esthétique*[3].

L'art est l'effort par lequel l'esprit cherche à réaliser l'idée sous une forme sensible, l'*idéal*, qui est l'unité de l'idée et de la forme. Parmi les formes naturelles, le corps humain est la plus parfaite, parce qu'il est l'expression immédiate de l'esprit. Le beau de l'art est, selon Hegel, aussi supérieur aux beautés de la nature que l'esprit est supérieur au monde physique.

L'art en général est la plus haute transfiguration de la nature comme symbole de la divinité. Dans l'art, l'*idée* comme idéal est immédiatement présente. Cependant l'objectivité

[1] *Encyclop.*, § 552.
[2] *Encyclop.*, §§ 553-577.
[3] *Encyclop.*, §§ 556-563. — *Leçons sur l'Esthétique.* OEuvres, t. XX.

que Dieu reçoit dans les œuvres de l'art n'est pas encore pure et dépend encore du sujet ; c'est seulement dans l'imagination productive du génie artistique, ainsi que dans la contemplation, dans l'appréciation de ses œuvres par le spectateur, que l'esprit divin se réalise, et que la matière extérieure, le marbre ou la toile, devient l'expression ou le phénomène de l'être divin.

Dans l'art il y a donc lutte de l'idéal avec la matière, et les diverses manières dont ces deux éléments s'unissent donnent lieu aux formes particulières de l'art. Il s'élève et s'accomplit par trois degrés, la forme *symbolique* ou l'art oriental, la forme *classique* ou l'art grec, et la forme *romantique* ou l'art moderne chrétien.

Dans la première de ces formes, qui est celle de l'Inde, de l'Égypte, la matière prédomine, la pensée ne s'y exprime encore qu'imparfaitement, et l'idée y est plutôt indiquée qu'exprimée véritablement. L'expression orientale manque encore de clarté, et, pour dominer la matière, pour l'élever au moins extérieurement jusqu'à l'idéal, la pensée lui imprime des formes bizarres et gigantesques. Dans la forme classique, l'idée est réalisée d'une manière plus adéquate, et il y a harmonie parfaite entre la forme et le contenu ; mais cette forme n'y exprime encore l'esprit que matériellement, comme esprit naturel. Le sublime est plus le caractère de l'art symbolique, la beauté celui de l'art des Grecs. Dans la forme romantique, enfin, l'idée trouve sa véritable expression : elle spiritualise la matière, et en elle est consommée la production de l'idéal. Dans l'art chrétien, l'esprit prédomine et la matière n'est plus qu'un signe, une simple apparence, à travers laquelle l'esprit éclate partout et au-dessus de laquelle il tend à s'élever.

C'est ainsi que cette unité de l'idée et de la forme extérieure que cherche vainement l'art symbolique et que trouve l'art classique, est dépassée par l'art romantique.

La variété des matériaux qui servent à l'expression du beau,

sous l'une ou l'autre de ces formes, constitue le système des beaux-arts.

Il y a d'abord les *arts plastiques*, qui expriment le beau dans la nature *étendue*. Les trois arts de ce genre, l'*architecture*, la *sculpture* et la *peinture*, offrent la même gradation que l'art en général, en même temps que chacun dans son développement respectif offre la même succession progressive des formes. L'architecture est surtout l'expression de la forme symbolique; la sculpture celle de la forme classique; et la peinture, avec la musique et la poésie, celle de la forme romantique.

Dans l'*architecture*, la matière l'emporte sur l'esprit; mais bien qu'elle soit essentiellement symbolique, elle exprime successivement les trois formes générales. L'architecture égyptienne est toute symbolique; l'architecture classique des Grecs est entièrement au service des dieux; l'architecture gothique enfin est toute romantique: l'esprit y déborde partout la matière.

Dans la *sculpture*, l'élément classique domine en ce que la matière y est entièrement pénétrée de l'idéal, bien que la sculpture égyptienne ait encore un caractère symbolique, et que les bas-reliefs et les groupes du moyen âge aient plus le caractère de l'art romantique.

Dans la *peinture*, enfin, c'est ce dernier qui l'emporte. Ici la matière n'a plus que deux dimensions, et dans la surface coloriée il n'y a plus que l'apparence d'un corps.

Dans la *musique*, le seul contenu de l'art est le sentiment, de telle sorte que l'esprit s'y manifeste comme quelque chose d'intérieur. La puissance de la musique est infinie, parce que l'âme concentrée sur laquelle elle agit, est l'absolument impressionnable.

Dans la *poésie*, le sens et l'expression ne se sont plus si fort opposés; le sens porte son expression avec lui. Le moyen par lequel l'esprit s'exprime, c'est la parole, qui correspond en-

tièrement à la pensée. Cependant la parole elle-même n'est encore qu'un moyen; la véritable expression du sens intime ce sont les figures, la métaphore, etc. Ce sont elles qui forment l'expression poétique. Le rhythme et la versification ne sont que l'imitation de la forme musicale et ne servent que d'ornement à la poésie.

A cause de ce spiritualisme du moyen qu'elle emploie, et parce que son domaine s'étend sur toutes les idées et tous les sentiments, la poésie est, d'une part, l'art absolu de l'esprit, et, quant à son contenu, l'art le plus riche, le plus compréhensif; elle est, d'un autre côté, l'art total, en ce qu'elle affecte toutes les formes des autres arts.

D'abord, comme poésie *épique*, elle donne à son contenu la forme de l'objectivité, en représentant, non tant les actions des individus que les destinées des peuples, où interviennent les puissances supérieures.

Ensuite, comme poésie *lyrique*, elle révèle au dehors la nature intime, en appelant à son secours la musique, afin de mieux pénétrer dans les âmes: elle exprime l'état subjectif du poëte, ses sentiments, les pensées que lui inspirent les événements.

Dans la poésie *dramatique* enfin, c'est exclusivement l'intérieur de l'âme qui est représenté comme produisant au dehors, en action, une réalité objective, de telle sorte que l'élément divin déterminant y apparaît comme passion interne et non comme puissance extérieure. Là, par la *mimique*, c'est l'homme qui reproduit l'œuvre d'art produit par le poëte. Dans la *tragédie*, l'individu périt, parce que, dans la collision des puissances divines, il s'abandonne à la seule passion. Dans la *comédie*, au contraire, l'individu se conserve et arrive à ses fins, par l'anéantissement *ironique* de ces mêmes puissances. Le *drame* moderne, enfin, peut être considéré comme la conciliation de l'individualité avec les puissances, puisque là, malgré leur intervention, l'individu se

maintient et amène le dénouement par un acte de sa propre conscience.

L'art romantique aboutit à l'indifférence de la forme, l'esprit n'ayant sa vérité que dans la pensée pure, dans la conscience philosophique. Le passage de l'art à la philosophie absolue, expression définitive de l'esprit, est *la religion*, qui est en même temps la perfection et la négation de l'art.

Dans ses *Leçons sur l'Esthétique*, Hegel distribue et apprécie toute l'histoire de l'art d'après ce système, et par là il en a fait lui-même la meilleure critique; car il n'a pu l'appliquer rigoureusement sans dénaturer ou négliger souvent les faits, et sans méconnaître tout à la fois la vraie nature de l'esprit et le génie de la nature. D'ailleurs, en procédant ainsi, on arrive à la négation de l'art même.

En effet, le progrès à travers les trois types fondamentaux n'a pas pour but de faire arriver l'art à la perfection, mais d'en préparer le passage à la religion : il n'est rien pour soi; il n'est qu'un moyen pour l'esprit de se donner la pleine conscience de lui-même[1].

2. *La religion manifeste* (*die offenbare Religion*)[2].

L'art romantique fait le passage à la religion proprement dite. En lui la nature n'est plus qu'un voile transparent de l'esprit divin. La religion ne peut se manifester sous sa forme véritable qu'après avoir traversé toutes les formes qu'elle a successivement revêtues; les religions historiques sont autant de degrés nécessaires pour préparer l'avénement de la religion définitive. La philosophie de la religion, dit Hegel[3], a pour objet de faire reconnaître la nécessité logique dans le progrès des déterminations de l'absolu : toutes ces détermi-

[1] Nous donnerons sous la note IX la table des matières des *Leçons sur l'Esthétique*.

[2] *Encyclop.*, §§ 564-571. — *Leçons sur la philosophie de la religion*. Œuvres, t. XI et XII.

[3] *Encyclop.*, § 562, addit.

nations sont autant de définitions successives de Dieu, auxquelles correspondent les divers cultes, en même temps qu'au principe fondamental de la religion dominante est toujours conforme la conscience de soi en général, la conscience de la destination de l'homme, ainsi que la moralité publique d'un peuple, le droit, la vie politique, l'art et la science. Tous ces éléments de la vie d'une nation forment un ensemble systématique, homogène, animé d'un même esprit. Il suit de là que l'histoire des religions coïncide avec l'histoire universelle, qu'elle est cette histoire même.

Il y a surtout un rapport intime entre l'art et la religion. L'art n'est arrivé à sa perfection que sous l'inspiration du christianisme, et, de son côté, il a contribué à épurer celui-ci autant qu'y a contribué la philosophie.

Dans les *Leçons sur la philosophie religieuse*, Hegel parle de la religion en termes magnifiques: « C'est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment, la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé, où l'âme boit l'oubli de tous les maux; là toutes les obscurités du temps se dissipent à la clarté de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'esprit est délivré de toute forme finie; elle est conscience absolument libre, conscience de la vérité absolue. » Mais évidemment les âmes vraiment religieuses seront peu satisfaites de ce qu'on leur offre ici sous le nom de religion, et ce que Hegel appelle la religion manifeste, la religion véritable, leur semblera plutôt la négation de toute religion.

Les *Leçons sur la philosophie de la religion* se composent de trois parties. La première a pour objet *l'idée religieuse*, dont le développement constitue les religions diverses, qui sont caractérisées dans la seconde. La troisième partie considère l'*idée* religieuse revenue à soi, la religion absolue. Dans les religions historiques, il s'établit un rapport du sujet

à l'esprit comme Dieu objectif. Ensuite par le progrès de l'idée, ce rapport s'efface: l'homme sait enfin que Dieu est lui, qu'il est uni à Dieu, un avec lui.

L'office de la philosophie, quant à la religion, est de montrer comment elle est devenue véritable. Son point de départ est l'existence indépendante de Dieu, Dieu adoré comme une puissance indépendante du sujet. Les choses divines apparaissent d'abord comme un monde intelligible placé au delà de ce monde-ci, et auquel l'individu est soumis; mais, dit Hegel, il est de l'essence de toute religion de tendre à détruire cette opposition, et elle n'est véritable qu'autant qu'elle y réussit: c'est là qu'est le principe de tout culte; tout culte a pour objet l'union, l'identification de l'homme avec Dieu. Mais dans le culte cette union n'est jamais accomplie, parce que l'effort de conciliation, qui en est l'essence, suppose toujours la différence, une opposition amenée par la chute de l'homme.

Les diverses manières dont est posée l'unité de Dieu et de l'homme, ou d'en opérer l'union, constituent autant de formes religieuses successives. Toutes ces formes, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme, sont, dans ce système, autant de moments nécessaires du développement de la conscience religieuse. Elle se détermine d'abord comme *religion de la nature*, ensuite comme religion de l'*individualité spirituelle*. La religion de la nature parcourt trois phases: elle est premièrement religion de *magie* (Fétichisme, Chamanisme, Lamaïsme, Bouddhisme); ensuite religion de l'*imagination* (le Brahmaïsme); enfin religion de la *lumière* (le Parsisme) et religion *symbolique* (celle des Égyptiens). La religion spirituelle devient successivement religion du *sublime* (Judaïsme), religion de la *beauté* (celle des Grecs), et religion de l'*entendement* (celle des Romains); cette dernière forme le passage à la religion absolue.

La religion *naturelle* pose Dieu sous une forme finie; les

diverses religions déterminées, qui reposent sur ce principe, sont fondées sur l'argument appelé cosmologique.

Dans la première de ces religions de la nature, le divin ne présente pas encore le caractère d'une objectivité indépendante. Ainsi que dans la comédie, l'individu dispose de la puissance divine, la religion est *magie ;* ou bien, tout en attribuant cette puissance à quelque objet sensible, l'individu se réserve la faculté de rejeter son Dieu, de briser son idole, si elle ne répond pas à son attente et à ses vœux : *fétichisme.*

Tandis que dans le Bouddhisme et la religion de Foë, l'unité du fini et de l'infini est purement négative, Dieu y étant seulement posé comme la négation de toute forme finie, comme le néant de toutes choses, dans le panthéisme de la religion de Brama, cette unité est affirmative, la substance divine y revêt toutes les formes de la nature, tout en demeurant une et identique.

La religion naturelle la plus pure, celle où l'opposition du fini et de l'infini est réduite au seul dualisme de la lumière et des ténèbres, est le culte du *feu* des Perses ; là il y a une première élévation au-dessus de la nature, en ce que, d'une part, ce dualisme est en même temps celui du bien et du mal, et que, d'autre part, Dieu n'y est pas conçu comme un objet déterminé, mais comme mouvement de l'esprit dans la victoire définitive du principe de la lumière sur le règne d'Ahriman.

Dans la religion égyptienne, ce dualisme commence à s'évanouir, Dieu n'y ayant plus le mal hors de lui, mais en étant lui-même affecté. Typhon, le principe du mal, est opposé à Osiris ; mais celui-ci en est atteint lui-même : il meurt, et ressuscite comme souverain d'un empire surnaturel. Dieu est ici puissance spirituelle, se posant comme sa propre fin par la négation de la nature.

De cette façon les religions naturelles, les religions de la force et de l'être, passent à l'état de religion de la *sagesse,*

fondée sur la preuve *téléologique* ou physico-théologique. La convenance, la finalité, la sagesse reconnue par les peuples les plus avancés, soit dans la nature, soit dans leurs propres destinées, est personnifiée, divinisée, et devient leur Dieu; mais cette détermination est loin encore d'être adéquate à l'idée de Dieu. Sous cette rubrique sont classés par gradation la religion des Juifs, le polythéisme des Grecs et celui des Romains.

Dans le Judaïsme domine le sublime; Dieu y est présenté comme l'être unique, spirituel, qui, par la négation de toutes les choses naturelles, apparaît comme seul positif. Mais cette généralité abstraite est en même temps très-bornée, en ce que le Dieu d'Israël n'est pas le Dieu unique, mais seulement le plus puissant, et que, d'un autre côté, il veut être exclusivement adoré par le peuple avec lequel il a fait alliance.

A cette fin exclusive est opposée la pluralité des fins; le monothéisme devient polythéisme. Selon Hegel, cette pluralité des dieux exprime les puissances morales qui président à la vie de l'individu, et à cause de cette unité de l'humain et du divin qui se montre dans le polythéisme grec, celui-ci est la religion de la *beauté*. Les dieux des Grecs, ce sont leurs propres passions et leurs relations morales.

Le *destin*, qui chez ce peuple occupait encore le fond de la scène comme nécessité abstraite, est devenu puissance absolue dans la religion romaine. Le but de la vie divine est ici évidemment universel, tendant à réunir toutes les individualités de peuples dans le Panthéon de la domination romaine. Les dieux individuels servent la *fortune du peuple romain :* c'est la religion de l'entendement, de la convenance politique, un simple moyen de domination universelle.

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de relever ce qu'il y a de superficiel dans cette appréciation des religions historiques. Qui ne sait que, si le Dieu d'Israël était aux yeux

du peuple un Dieu national, il était aux yeux des prophètes le Dieu de l'univers? Que dire ensuite de ce progrès que Hegel établit du monothéisme des Juifs au polythéisme des Grecs, et du polythéisme des Grecs à celui des Romains? Il est évident qu'ici, comme partout, notre philosophe ne voit et n'admet dans les faits que le côté favorable à son système, et qu'il sacrifie impitoyablement au besoin de sa cause tout ce qui se refuse à se laisser expliquer selon ses principes. Si les Grecs prêtaient leurs passions à leurs dieux, il ne s'ensuit pas que ces dieux ne fussent que les puissances morales personnifiées; si les Romains, dans l'intérêt de leur domination, admettaient les dieux étrangers dans le Panthéon, et si chez eux la vie religieuse était intimement unie à la vie publique, on ne peut pas en conclure que la religion ne fût pour eux qu'un instrument de politique.

C'est dans la religion chrétienne, continue Hegel, qu'est véritablement accomplie la fin religieuse, l'union de Dieu et de l'homme. L'esprit fini n'existe plus; dans cette union c'est l'esprit divin infini qui s'unit à lui-même; en même temps que l'esprit absolu se donne la conscience de soi, en se réalisant comme individualité. L'esprit absolu se sait comme tel dans la conscience du chrétien. Cette religion, qui est la véritable, repose sur la preuve *ontologique,* parce qu'ici l'*idée* a son objectivité en soi, se la donnant à elle-même par son rapport à un esprit en apparence fini et opposé, qu'elle ramène à l'unité avec elle[1].

La religion véritable est essentiellement *révélation,* révélation de Dieu, Dieu se manifestant dans sa vérité. Car, comme le *savoir,* ou le principe par lequel la substance est esprit, se détermine lui-même, comme forme infinie, il est manifestation, développement accompli, révélation. L'esprit n'est esprit qu'autant qu'il est *pour* l'esprit, qu'il sait ce qu'il

[1] Michelet, t. II, p. 788. — *Encyclop.*, § 562.

est, et, dans la religion absolue, l'esprit absolu ne se montre plus seulement sous telle ou telle forme abstraite et passagère, mais il se manifeste sous sa forme définitive et véritable.

On voit que Hegel donne au mot *révélation* un sens tout nouveau. Selon lui le christianisme est le dernier terme du développement de l'idée religieuse, un produit naturel et nécessaire du travail de l'esprit, tendant à travers l'histoire à se donner la conscience de lui-même. Mais on ne voit pas trop quelle continuité il peut y avoir du polythéisme romain, de la religion de l'entendement et de la politique, au spiritualisme chrétien, à la religion de l'esprit et de l'amour. Aux yeux d'une appréciation naïve et impartiale des faits, un abîme sépare la religion chrétienne de la religion romaine, ainsi que du judaïsme pur. Si l'on voulait expliquer naturellement l'avénement du christianisme, ce serait plutôt au mouvement philosophique des esprits qu'au mouvement religieux proprement dit qu'il faudrait chercher à le rattacher, et l'on peut dire, sans blesser la foi de personne, que si le christianisme ne fut pas le résultat nécessaire du développement religieux et philosophique de l'antiquité, du moins il répondit à l'aspiration de l'humanité et donna satisfaction à un besoin immense et universellement senti.

Voici ensuite ce que Hegel entend par la *trinité*, la *chute* et la *rédemption*.

L'idée se réalisant, se manifestant ainsi elle-même et s'unissant à soi dans son objectivité, Dieu est nécessairement *trinité*. Dieu est l'être général, la pensée, qui est la substance de toutes choses, et comme tel il est le *père*. Mais cette pensée n'est pas une généralité abstraite, elle a un contenu qui se particularise; elle se représente dans un autre et devient pluralité d'*idées*. Cet autre est le *fils*, le λόγος, le lieu des idées, où Dieu devient monde intelligible, règne de la pensée : c'est l'éternelle production du fils. Mais Dieu retourne éternelle-

ment à lui-même, à son unité, et, dans ce retour à lui, il est *esprit, individualité, personnalité absolue*.

Dans l'individualité s'est réalisé le *jugement* absolu de la personnalité divine. Selon la nécessité même de sa nature, Dieu pose éternellement l'*autre de soi*, le fils, non pas seulement comme monde intellectuel, mais encore comme monde réel, comme univers sensible, pour revenir éternellement de là à lui-même: la création est éternelle. De l'éther pur de la pensée Dieu descend dans la sphère de l'entendement humain. En même temps la création, cette éternelle évolution de l'être divin, implique ce qu'on a nommé la *chute d'Adam*. La nature en soi n'est point le *mal*, elle en est seulement la possibilité, en ce que l'esprit, en s'individualisant par le *jugement* ou la diremption de l'esprit général, peut se fixer comme conscience particulière, opposée à la substance divine, et faire servir, en cet état, la nature à ses fins individuelles. L'homme seul est capable de se roidir, de se révolter contre Dieu, et lui seul aussi est en état de rétablir l'unité. Ainsi que c'est dans l'homme que la nature a fait défection, c'est par lui aussi qu'elle est sauvée. Dans l'entendement, qui fait l'analyse de l'idée du *fils*, les deux moments de la *déchéance* et de la *réhabilitation* sont fixés séparément sous une forme historique. D'une part, la création avec la chute se présente comme un fait distinct, et d'un autre côté, la réhabilitation, la *rédemption* est conçue comme l'histoire d'un individu, issu de Dieu et retourné à Dieu. Ainsi que dans un homme tous ont abandonné Dieu, de même dans un homme, identique avec Dieu, tous ont été sauvés. Ce que l'entendement sépare dans le temps, c'est l'histoire divine éternelle, qui se reproduit en chaque individu. De même, enfin, qu'après la création le genre humain a fait défection, le monde disparaîtra; au *jugement dernier*, tout ce qui n'est pas divin périra, et Dieu sera tout en tout au sein d'une éternelle félicité[1].

[1] Michelet, t. II, p. 789.

Dans le culte, les deux moments du passé et de l'avenir s'unissent et se pénètrent. Dans la pensée pure, ils sont devenus la nature intime de la conscience humaine. Chaque individu tombe dans le péché, comme Adam, et chacun meurt et ressuscite comme le Christ, et s'élève ainsi à l'éternelle félicité dans le ciel de la foi. Il est de la nature de l'esprit religieux de considérer ce qui est l'essence de la conscience humaine, sous la forme de l'objectivité historique et extérieure. Mais dans le culte cette forme se trouve détruite. Le culte chrétien figure cette objectivité dans le sujet de deux manières, par le *baptême* et la *communion*. Dans la communion, Dieu meurt dans les individus, ressuscite en eux et y établit sa demeure; par là même tous deviennent un même esprit; un même sang coule dans les veines de toute la communauté; la conscience de la communauté est la communion des saints, l'esprit divin lui-même, qui, dans les individus, se sait et se manifeste comme l'esprit de tous.

Là est, selon Hegel, le passage de la religion à la philosophie.

En résumé, le savoir que par le mouvement religieux l'esprit acquiert de soi, est la religion parfaite, la religion manifeste, absolue. En religion, comme partout, l'esprit a parcouru les diverses phases de son développement jusqu'à devenir la négation de la forme antérieure, de toutes les formes finies : il est maintenant idéalité pure. La conscience religieuse se perd dans la conscience philosophique : la philosophie est à la fois le couronnement et la négation de la religion.

3. *La philosophie*[1].

Cette union mystique de l'esprit individuel avec l'esprit absolu qui est célébrée dans la *communion*, étant devenue conscience de soi par la pensée, voilà ce qui constitue la *philosophie*, qui n'est ainsi qu'une autre forme de la religion vé-

[1] *Encyclop.*, §§ 572-577.

ritable. L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion, c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu, l'*explication* de Dieu; seulement dans la philosophie le même contenu se présente sous la forme de la pensée spéculative. Dans ce sens absolu, elle est l'unité de l'art et de la religion. Ce résultat se produit à la suite d'un mouvement pareil à celui par lequel la religion déterminée ou historique est devenue religion absolue. Grâce à lui, l'esprit est maintenant pour lui ce qu'il est en soi ou virtuellement; il s'est reconnu lui-même pour l'absolu, et s'est ainsi identifié avec Dieu. L'*absolu est l'esprit*, telle est la plus haute définition de Dieu. Faire trouver et comprendre cette définition, telle est la fin dernière de tout développement, de toute philosophie. La fin même du mouvement universel est de donner à l'esprit universel la conscience de lui-même, et de nous donner à nous la conviction que notre esprit est identique avec l'absolu, un avec Dieu. L'esprit, qui avait paru être un résultat, est maintenant reconnu pour l'absolument premier, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même. Il est bien constant, à présent, que c'est en effet l'*idée* qui se meut et se manifeste dans la nature et dans l'histoire; que ce mouvement s'opère par la pensée, qui en est l'essence; que par la pensée elle se montre en définitive comme esprit absolu, qu'elle se produit et se possède éternellement comme tel.

Telle est donc tout à la fois la fin du mouvement universel et de la philosophie objective, qui n'est que la reproduction par la pensée libre et ayant conscience de soi, de ce même mouvement auquel préside une pensée aveugle et sans conscience.

L'esprit s'est reconnu pour l'absolu, et il sait maintenant qu'il a été, sans le savoir, le principe de cette vie universelle, dont il ne semblait être que la fin et le résultat.

Il y a cet accord entre le matérialisme ordinaire et le panthéisme idéaliste de Hegel, que, selon tous les deux, l'esprit

est le produit de la nature, de l'organisation; mais il y a cette différence entre eux que, selon Hegel, l'esprit est le principe latent de la nature, qui se constitue et se développe par une dialectique immanente, que la matière n'est rien en soi, et qu'elle a sa vérité dans l'esprit.

Rendons cette justice à Hegel : il est si loin de professer le matérialisme que, selon sa philosophie, la question de l'immatérialité n'en est plus une, la matière étant elle-même un produit de la pensée.

Mais cette pensée qui préside au mouvement de l'*idée*, cette dialectique réelle et objective dont le rhythme constant et continu produit l'univers matériel et le monde moral et intellectuel, manque d'un sujet qui pense, ainsi que d'un objet sur lequel elle agit. La pensée n'existe réellement que dans l'homme; et parce que la pensée humaine comprend et explique le mouvement universel, au moyen de la dialectique spéculative, elle en conclut qu'une pareille dialectique a produit et produit incessamment l'univers. Mais pourquoi ne pas aller plus loin et, par un raisonnement non moins légitime, ne pas en conclure que cette pensée primitive et créatrice est celle d'un sujet absolu et créateur, ayant conscienee de lui-même? Pourquoi ne pas rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à l'homme ce qui appartient à l'homme? La dignité humaine, l'autorité de la raison humaine, loin de rien perdre par cette reconnaissance, ne pouvait qu'y gagner, et elle serait encore assez grande alors même qu'elle ne serait qu'un reflet, une émanatiou de l'intelligence divine. Mais ce n'était pas assez pour l'orgueil philosophique de s'égaler à Dieu par la science, et de reconnaître que Dieu est en nous; il fallait encore que Dieu ne se reconnût réellement que dans l'esprit humain, et que celui-ci fût un avec Dieu, non par communion, par une constante aspiration vers lui, mais par essence.

Hegel admet, il est vrai, à côté des esprits individuels, un

esprit universel qui en est la substance, une âme générale du monde, ainsi qu'il admet un esprit universel du genre humain, qui, dit-il, a travaillé dans les entrailles de la terre, sans le savoir, à se préparer sa demeure. Mais il est évident que cet esprit universel, cette âme du monde, cet esprit de l'humanité ne sont que des êtres logiques, et Hegel dit expressément que l'âme du monde ne doit pas être fixée comme sujet, et qu'elle ne se réalise véritablement que comme individualité, que l'âme individuelle est l'âme du monde déterminée, ainsi qu'un individu matériel est la matière générale affectant une forme particulière.

Nous ne ferons pas une critique détaillée de toute cette philosophie de l'esprit en tant qu'elle prétend expliquer la vie intellectuelle et morale de l'humanité. Il suffira d'en rappeler la marche générale pour en faire sentir l'insuffisance.

Tout le mouvement universel n'a d'autre but que de manifester l'esprit dans sa gloire. La vie dans la nature a eu pour résultat de faire reconnaître l'esprit pour le principe et la fin de la nature, et la vie de l'humanité a pour but de donner à l'esprit universel la pleine conscience de lui-même et de faire savoir à l'esprit humain qu'il est la substance absolue.

Ce développement s'opère par trois phases :

L'esprit se manifeste d'abord comme esprit *subjectif;*

Puis comme esprit *objectif;*

Enfin, comme esprit *absolu.*

Le triple mouvement de l'esprit subjectif est décrit sous les titres de l'*Anthropologie* ou de l'âme, de la *Phénoménologie* ou de la conscience, de la *Psychologie* ou de l'esprit.

L'âme n'est encore que le sommeil de l'esprit, l'esprit passif. Elle est d'abord âme *naturelle,* puis âme *individuelle,* enfin âme *réelle.*

Sous le titre de l'âme naturelle, Hegel traite de l'origine

du genre humain comme produit de la vie cosmique, sidérale et tellurique; mais au lieu de nous expliquer comment il est venu à naître sur la terre, mystère impénétrable, il cherche un progrès naturel du nègre au mongole, du mongole à la race caucasique. Toute cette partie de son Anthropologie ne répand aucune lumière nouvelle sur la question.

Il y a progrès de l'âme naturelle à l'individualité sensible, et de celle-ci à l'âme ayant conscience d'elle-même, à l'âme réelle. Il se trouve là des observations intéressantes, mais qui sont indépendantes du système. Hegel expose ici une doctrine tout opposée au sensualisme et à la physiologie française et qu'on peut accepter sans ce qui la précède. Il admet avec la philosophie sensualiste que tout ce qui est dans la raison a son origine dans la sensation ou le sentiment; mais l'origine d'une chose n'est, selon lui, que l'aspect sous lequel elle apparaît d'abord. L'organisation du corps n'est pas la cause de la vie de l'âme; elle est elle-même un produit de la virtualité de l'esprit, et au lieu de prétendre expliquer le cœur et l'intelligence par la vie physique, il faut chercher à expliquer celle-ci par l'action de l'âme et de l'esprit.

Par le sentiment l'âme s'individualise, et, en se distinguant des sentiments particuliers en même temps que de son corps, qu'elle pose comme étant son organe au dehors, comme étant à son service, elle devient réelle par là même; elle se distingue de la nature entière, considère celle-ci comme son objet, et devient *moi* ou *conscience*.

Par son développement, la conscience, qui est d'abord *conscience en général*, devient *conscience de soi* et *raison*. Ce développement est l'objet de ce que Hegel appelle la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans le premier de ces trois stades, la conscience est rapportée au monde comme à sa négation, à un non-moi : c'est le savoir immédiat. Dans la conscience de soi, le moi est son objet à lui-même, identité pure. Par

une dernière transformation se produit l'unité de la simple conscience de soi, ce qui constitue la raison, la conscience de l'identité du sujet et de l'objet, par laquelle l'esprit se reconnaît pour la substance absolue.

Comme telle, l'esprit subjectif est l'objet de ce que Hegel appelle improprement la *Psychologie*. Dans cette partie du système, l'esprit est d'abord considéré comme *théorique*, puis comme *pratique*, enfin comme *esprit libre*.

Comme esprit *théorique*, il sait que la nature est identique avec lui; mais il s'agit de *poser* cette identité, de la reconnaître par la pensée. Les trois degrés de ce nouveau mouvement sont l'*intuition*, la *représentation* et la *pensée*, que Hegel oppose arbitrairement à ce que, dans la sphère de la conscience, il appelle *sensation*, *perception* et *entendement*. Ce qu'il dit en passant sur l'imagination et la mémoire est fort bien, mais n'est pas nouveau. Cette évolution de l'esprit théorique aboutit au même résultat que celle de la conscience: la pensée se reconnaît pour toute réalité, pour la puissance qui détermine son contenu; par là elle est *volonté*, esprit pratique. Elle est d'abord *sentiment pratique*, et comme tel sentiment du plaisir et du déplaisir, penchant, passion; par la passion, qui est un penchant devenu exclusif, elle devient *volonté réfléchie*, se portant exclusivement vers tel ou tel objet, et se posant ainsi comme *libre arbitre*, élection arbitraire. Ce n'est pas encore la vraie liberté : celle-ci naît de la recherche de la vraie félicité, satisfaction universelle et harmonique, et consiste dans la détermination de soi par soi-même : c'est la volonté comme libre intelligence.

Par là nous entrons dans le domaine de l'esprit *objectif*, titre sous lequel sont exposées la *philosophie du droit*, la *morale* et la *politique*.

On trouve ici, comme partout, des définitions exactes, des observations pleines de vérité, avec beaucoup de réminiscences un peu altérées de la philosophie pratique de Kant;

mais l'on sent ici, plus que partout ailleurs, ce qu'il y a de factice et de forcé dans cette dialectique qui prétend nous faire considérer comme se succédant par un développement continu, ce qui, en réalité, coexiste et souvent se combat et se neutralise.

On peut admettre cette continuité en psychologie, bien que là aussi des dispositions, des sentiments divers se développent simultanément d'un même principe, ainsi que d'un même tronc sortent d'un même jet des branches multiples; mais cette unité de développement continu ne se conçoit pas dans les choses humaines, dans le domaine de la morale et du droit, où à côté des lois de la nature de l'homme règne la liberté, bien que là aussi on doive admettre un progrès, une tendance vers une fin déterminée. Sans doute, il y a partout, dans le monde moral, comme dans le monde physique, développement et progrès; mais ce développement est multiple, et se produit en des séries diverses et distinctes, bien que coordonnées et exerçant les unes sur les autres une influence réciproque, et tendant ensemble à une fin commune.

Dans le système de Hegel il y a progrès du droit à la morale, de celle-ci aux mœurs, au monde moral, et dans celui-ci de la famille à la société civile et de celle-ci à l'État. Au point de vue du droit, l'individu libre n'est qu'une personne; par la moralité il devient *sujet*, volonté réfléchie en soi; dans les mœurs, dans la famille, dans la société, dans l'État, la moralité subjective et particulière se réalise et produit le monde moral et politique. L'État est la fin de ce mouvement; dans l'État, la substance morale a conscience de soi comme réalité organique; l'État est l'unité de la famille et de la société civile, la substance des individus, qui n'en sont que les accidents. A leur tour, les États divers ne sont qu'autant de moments du développement général de l'esprit dans son existence historique. L'*esprit universel* est à la fois la subs-

tance et la négation des esprits nationaux. Il se sert de la guerre pour les dissoudre, tant qu'ils ne réalisent qu'imparfaitement l'État rationnel : le mouvement de l'histoire universelle a pour fin de réaliser l'État absolu, l'État parfait, dans lequel l'esprit acquiert la conscience qu'il est l'absolu, la fin de l'histoire aussi bien que celle de la nature.

En même temps que l'esprit universel travaille ainsi à se réaliser et à se poser comme la substance absolue dans l'histoire morale de l'humanité, il s'exprime encore comme tel dans l'*art*, dans la *religion*, dans la *philosophie*, dont la dernière expression est l'idéalisme absolu, et le dernier résultat que l'intelligence humaine est elle-même l'esprit absolu. Dans cette sphère l'esprit ne *devient* plus, il a une entière conscience de lui-même.

L'esprit absolu est l'unité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. Bien que, dans l'histoire, l'art, la religion et la philosophie se développent simultanément, il y a, selon Hegel, transition de l'un à l'autre; l'art et la religion ne sont que des moyens pour préparer l'avènement de la philosophie, et les divers systèmes de philosophie ne sont qu'autant de degrés par lesquels l'esprit s'élève à la philosophie absolue.

L'art est l'effort par lequel l'esprit tend à réaliser l'*idée* sous une forme sensible, et ses beautés sont supérieures à celles de la nature, ce qui est vrai en tant que l'art ne prétend pas imiter la nature. Cependant l'art n'exprime l'idée qu'imparfaitement : c'est la lutte de l'idéal avec la matière, et son triomphe est l'unité de l'idée et de la forme. Il s'élève et s'accomplit par trois degrés, l'art oriental ou *symbolique*, l'art grec ou *classique*, et l'art chrétien ou *romantique*. Dans les productions du premier, la matière prédomine sur l'idée; dans celles du second, il y a harmonie entre la forme et le contenu ; dans celles de l'art romantique, enfin, l'esprit prédomine sur la matière, qui n'est plus qu'un signe, une apparence : l'art romantique aboutit à l'indifférence de la forme,

parce qu'en toutes choses l'esprit tend à se reconnaître et à se poser comme pensée pure, comme conscience philosophique. Le passage de l'art à la philosophie se fait par la religion, qui est à la fois la perfection et la négation de l'art.

Cependant la religion elle-même, pour devenir véritable et absolue, se développe à travers toute l'histoire, et l'évolution de l'idée religieuse a pour fin sa propre négation : elle se termine par la certitude pour l'homme que Dieu est en lui, qu'il est un avec Dieu, qu'il est Dieu lui-même. Alors le culte, qui suppose un Dieu objectif, un rapport à Dieu, et qui est dans toutes ses formes la tendance à s'identifier avec lui, est arrivé à sa fin, et s'évanouit comme étant devenu sans objet.

Nous voici entrés dans le domaine de la *philosophie*, de la vraie philosophie, qui n'est que la religion absolue sous une autre forme, et qui a pour dernier résultat de faire comprendre que l'esprit est l'absolu : telle est la fin, l'unique fin de la vie universelle, de cette évolution multiple qui est le contenu de l'histoire morale et politique, de l'histoire des beaux-arts, des religions et de la philosophie.

CHAPITRE XIII.

RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL. — OBSERVATIONS ET CONCLUSION.

Hegel reconnaît les lois de la logique ordinaire et les applique lui-même, tout en les trouvant insuffisantes et en plaçant ce qu'il appelle la *raison* au-dessus de l'*entendement*. On peut avec la philosophie allemande admettre cette différence entre l'entendement et la raison, en tant que le premier n'admet comme réel que ce qui est donné dans l'expérience et qu'il juge des choses sur leur aspect immédiat, tandis que la raison, s'élevant plus haut au moyen de l'analogie et de la spéculation et par l'étude de la nature morale et intellectuelle, qui est une autre expérience, s'exerce dans un autre domaine. On doit repousser les prétentions de l'en-

tendement, lorsqu'il veut appliquer dans une sphère qui n'est pas la sienne, des principes et des habitudes qui n'ont de valeur que dans le monde des faits dont ils sont l'expression, et lorsqu'il donne les maximes qu'il s'est faites d'après son expérience actuelle, pour des principes souverains, pour la mesure de toute expérience à venir, de toute vérité. Ce qu'il ne comprend pas, ce qui lui répugne, la raison peut néanmoins l'admettre, le désirer; mais la raison n'est pas pour cela une faculté essentiellement distincte de l'entendement, obéissant à d'autres lois logiques; elle est l'entendement lui-même, mais sous l'empire d'idées qui naissent spontanément du fond de l'esprit, voyant les choses de plus haut et les appréciant selon une autre mesure; c'est l'entendement élevé à un plus haut degré de puissance, et suivant, non d'autres principes logiques, mais d'autres maximes, étendant sa vue sur un plus vaste horizon et aspirant à des satisfactions plus grandes. Les principes logiques, pris dans leur pureté et nettement distingués de ceux que fournit l'observation, sont nécessaires et universels. Ils sont virtuellement innés, parce qu'ils expriment la nature même de l'intelligence, de toute intelligence; ils ne sont point apportés du dehors et n'ont rien de discursif; ils sont immédiats et absolus. Ce sont ceux que Leibnitz a formulés sous les noms de principes de la *raison suffisante et de la contradiction*. Cette loi, *tout a sa raison d'être*, est l'expression même de l'essence de la raison, et le principe de *contradiction* ou d'harmonie essentielle n'en est qu'une autre forme; car, si tout a sa raison, rien ne saurait être à la fois et ne pas être le même, et rien ne peut être en soi autre qu'il n'est.

Appliqué aux choses, le principe de la raison suffisante devient principe de causalité, et l'*absolu*, qui est ce qui a sa cause en soi, qui est à lui-même sa propre raison, l'absolu, auquel il faut nécessairement s'arrêter en vertu d'une loi rationnelle, loin d'être la négation de ce principe, en est

l'accomplissement et la consécration. Comme base du raisonnement, la loi de la raison suffisante nous impose le devoir de ne rien admettre sans fondement; mais ce travail de déduction trouve, comme recherche des causes, son terme dans l'absolu, c'est-à-dire dans des propositions qui portent leur raison avec elles : tel est le principe de la raison suffisante lui-même.

Puisque Hegel reconnaît les principes logiques, il doit être permis de les invoquer contre lui. Il ne procède pas, il est vrai, par *définitions*, *divisions, démonstrations;* mais il juge, il raisonne, il conclut comme tout le monde, tout en suivant sa propre méthode, et il n'admet pas qu'il ne soit pas toujours d'accord et conséquent avec lui-même. Il doit surtout être permis d'examiner si cette méthode ne lui a pas fait défaut, et si elle l'a réellement conduit à la fin qu'il s'est proposée. A côté du jugement ordinaire, qui est la forme générale de la pensée, soit qu'elle s'applique à former des idées, soit qu'elle les analyse et les expose, Hegel admet une autre sorte de *jugement*, qui au lieu d'unir divise et sépare, affirmation créatrice de la pensée, dont le jugement vulgaire n'est que l'imitation. Il abuse pour cela du mot allemand *Urtheil*, qui, selon lui, signifie partage, division primitive, *diremption*. Nous avons vu qu'il donne de même au mot *notion* ou *concept*, qu'il distingue de l'*idée*, un autre sens d'après l'étymologie de l'allemand *Begriff*, et qu'outre le raisonnement logique, il admet un syllogisme réel ou spéculatif. Enfin, outre la contradiction qu'il évite comme tout le monde dans ses jugements et ses raisonnements, il y a pour Hegel une *contradiction* qu'il place dans les *notions* même et dans les choses, et laquelle est, selon lui, la vie et l'âme de cette dialectique qui, dans son développement continu, produit l'univers.

La logique de Hegel est sa métaphysique même, logique objective; elle est dans son mouvement pur le type du mou-

vement par lequel se produisent les choses, qui n'ont pas leur raison les unes dans les autres et leur raison dernière dans l'être absolu, mais dans les notions qui y correspondent et dans l'*idée* absolue.

La pensée, selon Hegel, ne s'exerce pas comme un simple instrument, sur un objet donné; la pensée en soi est créatrice comme la pensée divine; elle est la pensée divine elle-même, et les idées ne sont pas les représentations logiques des choses, mais leur essence.

Et ainsi que les notions générales sont l'essence des choses particulières, la notion la plus générale est l'essence de tout; l'être pur, si pauvre et si vide qu'il paraisse, le néant recèle dans son sein toute la plénitude de l'univers, qui en surgit par le seul mouvement de la pensée, par la seule nécessité de sa dialectique éternelle.

Cette création par la pensée pure, ce n'est pas Dieu versant dans le néant la plénitude de son être : ce n'est pas la substance universelle de Spinoza qui, se partageant par une détermination primitive en pensée et étendue, laisse échapper de son sein, tout en y demeurant unie, les deux séries parallèles des idées et des choses; c'est encore moins le chaos renfermant virtuellement la matière de toutes les existences et les mettant au jour à la voix d'un Dieu, qui y apporte l'ordre et l'intelligence; c'est une création vraiment *ex nihilo*, produite par la pensée seule, par la seule activité logique. L'idée absolue concrète, l'univers, l'esprit, Dieu lui-même naissent de la seule action de la pensée pure sur l'être pur, du néant sur le néant, du vide sur le vide.

L'*idée* est donc l'essence de l'univers, qui en est la réalité extérieure. Elle ne peut rester à l'état de virtualité pure. Il se manifeste en elle une *contradiction* entre l'être et le néant, le besoin de se produire; cette contradiction est le principe du mouvement qui pose la réalité, et ce mouvement est un *jugement*, un partage (*Urtheil, diremptio*). Mais cette

réalité extérieure est un *autre*, une sorte d'aliénation de l'*idée;* elle ne saurait rester ainsi hors de soi; et par une opération nouvelle, que Hegel appelle la *conclusion*, en jouant sur le mot allemand *Schluss*, qui signifie à la fois syllogisme et clôture, l'idée fait retour sur elle-même, revient à soi. Elle est maintenant pour soi ce qu'elle est en soi, et elle sait ce qu'elle est.

Tel est le rhythme général de la dialectique spéculative, et ce type se reproduit dans tous les détails, dans toutes les sphères : tout se produit, se détermine, se différencie par le *jugement* et la négation, et tout retourne à l'identité première par la *conclusion* et l'affirmation identique. C'est un déploiement continu qui revient sans cesse sur lui-même, avec un plus haut degré de réalité déterminée et de connaissance, une *explication* éternelle, infinie, dont la fin est pour l'esprit, qui préside sans conscience à ce mouvement, la conscience explicite de sa souveraineté absolue.

On a vu par quel développement l'être pur, qui est en même temps pensée pure, devient *idée* complète, concrète, absolue; comment ensuite l'*idée* absolue, faisant évolution, devient nature, et comment enfin l'esprit, ayant reconnu la nature pour l'expression de lui-même, travaille, par le développement graduel et multiple de ses virtualités, à se reconnaître, à se poser à la fois comme l'être premier, la substance absolue, l'essence et la fin du mouvement universel.

La dialectique spéculative repose tout entière sur l'hypothèse de l'identité de la pensée humaine et de la pensée divine et absolue, et tout le système doit en être la preuve, la démonstration évidente. Quand, par le fait, l'esprit aura acquis la conscience qu'il est bien réellement l'absolu, on ne pourra plus douter de la vérité de cette hypothèse; elle sera alors certitude, savoir. Quand l'esprit se sera reconnu en définitive pour la fin du mouvement universel, il sera

parfaitement avéré qu'il en est aussi le principe et le secret moteur.

C'est donc par le succès que la méthode doit se justifier, et nous avons déjà vu et nous dirons encore quel est ce succès.

En même temps nous devons insister une dernière fois sur ce qu'il y a d'arbitraire, de contradictoire et d'abusif dans le type général de la méthode.

Nous ne demanderons pas pourquoi la notion en soi, éprouvant le besoin d'être pour soi, a besoin de devenir un *autre*, et comment, sans conscience d'abord, elle se décide à faire évolution : on nous répondrait que telle est sa nature, sa nécessité.

Mais nous avons le droit de demander, comment, vide qu'elle est, elle vient à se remplir et à faire évolution. Comment l'*idée logique*, qui commence au néant, à l'être pur, finit-elle par devenir l'*idée absolue*, renfermant l'univers dans son sein, par son seul mouvement de dialectique et sans que rien vienne s'y ajouter du dehors?

Comme nous l'avons dit, cette idée logique ainsi réduite à l'être pur, est le produit de l'abstraction absolue, et elle ne se remplit de nouveau dans son progrès que par la reconstitution successive de ses déterminations, de telle sorte qu'à force d'additions elle finit par devenir l'Être parfait, l'*ens realissimum* de la scolastique, l'*idéal* de la raison de Kant.

Il y a partout, dans ce système, confusion de l'unité logique avec l'unité réelle, du *général* avec l'*universel*, désignés tous les deux en allemand par le même mot (*allgemein*), lequel signifie tantôt le général qui s'étend à tout, et tantôt l'universel qui embrasse, qui renferme tout. Il est évident que l'idée d'un genre ou d'une espèce est générale dans un autre sens que l'idée d'une loi ou d'une force, ou celle de Dieu. La première représente sous une forme commune, qui n'existe que dans l'entendement, plusieurs choses par leurs caractères communs, abstraction faite de ce qui les

constitue réellement, tandis que l'idée d'une loi représente la manière constante dont arrivent certains phénomènes : c'est l'indication d'une même cause qui produit des effets divers, d'une même force présente dans des phénomènes semblables. L'idée de Dieu enfin n'est pas une idée générale ; mais, au point de vue ontologique, elle désigne la cause universelle et absolue.

Ce qui prouve que le général n'est pas l'essence même des choses, bien qu'il en exprime le caractère commun, c'est, puisqu'il faut le rappeler, qu'il y a des idées générales à plusieurs degrés, que ces degrés n'ont rien de fixe, comme ceux d'une échelle matérielle, qu'il n'y a pas de genres absolus. En comparant, par exemple, plusieurs arbres ensemble, je me forme l'idée générale du chêne ou celle du pin. Selon Hegel, ce que l'idée *chêne* représente de général est l'essence des arbres compris sous cette dénomination. Mais alors l'idée plus générale d'arbre, dans laquelle on fait abstraction de ce qui constitue essentiellement le chêne, le pin, etc., est l'essence véritable de tous les arbres, et la vraie réalité des espèces s'évanouit comme un vain accident. Par une opération pareille, j'arriverai à l'idée *plante*, puis à l'idée d'*être organique*, enfin à l'idée de l'*être général*, qui sera en définitive l'essence de tout ce qui existe, bien qu'elle ne renferme aucune détermination véritable. Si le général est l'essence des choses, il s'ensuit que plus je généralise mes idées, plus j'approcherai de la véritable réalité. Si tout ce qui est logiquement contingent manque de vérité, il n'y a rien de réel dans les choses qui composent le monde, si ce n'est leur possibilité. Pour arriver au néant, il ne me reste plus qu'à faire abstraction de l'être même, et ainsi, à force de tendre au général, au vrai, j'arriverai au vide, comme essence de l'univers. Aussi Hegel fait-il sortir la notion qui comprend virtuellement le monde, de l'être pur, qui est identique avec le néant logique.

En interprétant son axiome célèbre : *Tout ce qui est rationnel est réel*, et *tout ce qui est réel est rationnel*, il dit qu'il est bien entendu que tout ce qui passe et périt n'est point réel. Les animaux respectent si peu la réalité des plantes qu'ils les mangent. Mais les animaux, se dévorant entre eux, sont tout aussi peu réels, et les astres, qui passent et disparaissent, ont tout aussi peu de réalité que la fleur des champs. Les idées seules, les types éternels des choses, demeurent : soit ; mais que ce soient au moins des idées individuelles et non des formes purement logiques, sans fixité et sans véritable réalité.

Le principe de cette erreur est la confusion que l'on fait volontiers des formes logiques avec les choses et leurs déterminations, et surtout la confusion des contingences logiques avec les contingences réelles et métaphysiques. Au point de vue ontologique, toutes les existences qui n'ont pas leur cause en elles-mêmes sont contingentes, en ce qu'elles pourraient n'être pas. En logique on appelle contingentes les qualités particulières dont on a fait abstraction pour former une idée générale. Les contingences logiques sont relatives. Ce qui est un pur accident quant à l'idée *homme*, par exemple comme la couleur, est essentiel dans l'idée *nègre*, et ce qu'il y a de plus essentiel dans l'idée *homme*, la raison, n'est plus qu'un accident quant à l'idée plus générale d'*être animé*. L'opposé de la contingence logique est l'essentiel, tandis que le contraire de la contingence métaphysique est la nécessité.

Hegel a bien compris la valeur de l'objection que l'unité idéale n'est au fond qu'une unité logique, et il a cherché à la repousser à l'occasion de la philosophie de Proclus[1] : « On objecte aux Néoplatoniciens, dit-il, que leur unité n'est que l'unité de la pensée, d'où l'on ne peut conclure que les choses

[1] *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 75.

réelles ne sont pas de véritables substances, ayant des principes divers et indépendants; que cette unité n'est pas une unité réelle. Cette objection, ajoute Hegel, recommence toujours l'œuvre. Elle parle de la réalité comme étant quelque chose en soi; elle reproduit comme réel ce dont le non-être a été prouvé.» Cette réponse ne détruit pas le reproche qui porte sur la manière dont cette unité logique est obtenue, aux dépens de la réalité, et sur la vanité des efforts que fait la pensée pour expliquer celle-ci et pour la faire sortir de l'unité logique.

Si néanmoins l'on admet le principe de la méthode et du système, avec la constante triplicité du mouvement de dialectique, on ne peut qu'admirer la persistance avec laquelle cette méthode est appliquée à tout, quelque rebelle que paraisse souvent la matière, et quelque difficiles que soient les passages : à la nature dans toute sa richesse et toutes ses formations; à la psychologie, au droit et à la politique, à la morale et aux mœurs, à l'art et à la religion, à la philosophie de l'histoire et à l'histoire de la philosophie : édifice plein de grandeur et de beauté, dont chaque partie reproduit, comme dans un temple gothique, le type de l'ensemble[1], et qui, vu à une certaine distance, ne semble avoir d'autre défaut que de reposer sur un sable mouvant, sur une base mal assurée.

Du reste, la critique est plus facile que l'œuvre : il a fallu, avec une grande audace d'esprit, beaucoup de génie, une application rare, une science consommée et une puissance de dialectique incomparable, pour élever ce système; il ne faut que du jugement, du sang-froid, un vif sentiment de la réalité, pour en reconnaître les défauts et l'insuffisance. Plus d'une fois, nous avons été saisi d'une vive admiration pour son auteur, et d'une sorte de crainte que ce ne fût la vérité; mais cette crainte même a été pour nous un avertissement;

[1] Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, p. 2.

car un système qui inspire la terreur à ceux qui recherchent la vérité de bonne foi, ne saurait être vrai.

Il serait tout aussi difficile de relever en détail toutes les erreurs et toutes les lacunes que présente le système, que de faire remarquer tout ce qu'il renferme d'intéressant, de vrai, d'excellent. Les erreurs et les lacunes n'ont pas en général leur cause dans une fausse logique ou dans l'ignorance; car tout en dédaignant la logique ordinaire, nul ne s'est montré plus grand dialecticien que Hegel, et nul philosophe, depuis Aristote et Leibnitz, n'a eu plus de savoir. Ses erreurs ont leur source dans l'esprit de sa philosophie, et les lacunes ne sont que l'expression du mépris avec lequel il traite tout ce qui se refuse à se laisser expliquer d'après ses principes. Ce qu'il y a de vrai et d'excellent dans sa doctrine est indépendant de ces principes. Tel est, pour ne citer qu'un exemple, ce qu'il dit de l'importance de la vie religieuse et de son rapport avec l'histoire générale. Cette manière de classer tous les faits, d'appliquer à tous un même type logique, est certainement quelque chose de grandiose, et il résulte souvent de cette application des aperçus intéressants, des rapprochements curieux et parfois même des découvertes remarquables. Mais trop souvent ce sont de vaines formules, des définitions de mots plutôt que de choses; trop souvent la dialectique ne peut poursuivre sa marche sans forcer le passage, et ne se maintient conséquente qu'aux dépens des faits, les uns dénaturés et mutilés sur ce nouveau lit de Procuste, d'autres laissés en dehors comme rebelles au système.

Ainsi que nous l'avons montré plus haut, ce reproche s'adresse à sa philosophie de la nature et à sa philosophie de l'esprit, à sa philosophie de l'histoire, comme à son histoire de la philosophie.

L'idéalisme de Hegel nie au fond toute réalité fixe, non pas seulement celle de la nature, mais celle même de Dieu et de l'esprit individuel, et le monde spirituel n'est pas

mieux traité dans le système que le monde visible. La réalité n'est, selon lui, ni dans les êtres contingents pris séparément, ni tout entière dans la substance générale absolue. Elle est virtuellement dans l'*Idée*, actuellement dans son évolution, et la réalité absolue est l'*idée* devenue sujet, esprit absolu. Mais l'*idée* devenue esprit recommence, continue et achève éternellement son œuvre, de sorte que Dieu n'existe jamais véritablement, devenant toujours. Le Dieu de Hegel n'est pas sujet en soi et ne devient pas réellement sujet pour lui. Il est en soi esprit universel, ou, pour mieux dire, général, l'essence ou la substance des choses, ainsi qu'une idée générale est l'essence des objets compris dans son étendue. Il est primitivement sans conscience et ne se connaît que dans l'homme, dans l'esprit du philosophe idéaliste.

La philosophie de Hegel se donne cependant pour très-religieuse et se prétend entièrement d'accord avec le christianisme bien compris; selon lui la philosophie n'est que la religion sous une autre forme. On a même parlé du mysticisme de Hegel; mais il n'y a de mystique chez lui que le langage; il prend tous les termes religieux dans un autre sens que celui qu'ils ont réellement, s'autorisant pour cela de l'exemple des dieux d'Homère. Pour lui, la religion n'est pas le sentiment de l'affinité de l'âme avec l'être divin, et une tendance infinie à s'unir à lui; mais le sentiment de l'unité substantielle, de la consubstantialité de l'homme avec Dieu; il appelle superstition et athéisme formel la reconnaissance d'un Dieu distinct et en quelque sorte absent du monde, ainsi que la croyance en un autre monde des esprits que celui des penseurs philosophes[1]. Il dit que Dieu est présent partout, ou, comme il s'exprime mystiquement, que l'esprit demeure dans son Église. Mais qu'est-ce que cet esprit universel qui est partout, qui anime tout, qui est toute vie et

[1] Voir *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 293, et la fin de cette histoire.

tout mouvement? Si du moins cette substance universelle était positive, ayant conscience de soi par elle-même, la faiblesse humaine pourrait y trouver un appui et y mettre son espérance; mais cet esprit n'arrive à l'existence que dans l'homme et par lui.

Il ne doit la conscience de lui-même qu'à la philosophie de la nature[1]; il est l'œuvre de la pensée humaine, et s'il est personnalité absolue, il ne l'est que dans la conscience de l'homme pensant. Il est l'individu universel, et comme tel il n'est pas individu, mais présent dans tous les individus. Il est conscience absolue, mais il ne se connaît que dans la conscience individuelle[2] : il est ainsi tout et rien, partout et nulle part.

On reproche à la philosophie de Hegel de n'être, comme celle de Schelling, que le panthéisme de Spinoza sous une autre forme. L'école directe de Hegel se défend de ce reproche, en disant que l'identité des deux côtés opposés du développement universel doit être conçue de telle sorte que l'on ne fasse pas abstraction de la différence phénoménale, qui est réelle et qui, détruite sans cesse, procède éternellement de la substance unique sans devenir jamais réellement dualisme. Il faut commencer par être spinoziste, dit Hegel; selon lui, le défaut du système des Éléates, ainsi que celui de Spinoza, est de ne concevoir l'absolu que comme substance, et de ne pas le déterminer comme sujet, comme action, comme vie et mouvement[3]. La philosophie de Spinoza, dit-il ailleurs[4], est plutôt *akosmisme* que panthéisme dans le sens ordinaire. « On ne peut accuser de panthéisme, dit Michelet[5], qu'une doctrine qui considère la totalité des

[1] *Encyclop.*, addit. au § 247.
[2] *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 689.
[3] *Encyclop.*, § 572.
[4] *Encyclop.*, § 36.
[5] Tome II, p. 728.

choses comme la dernière définition métaphysique de Dieu, et celle de Hegel va au delà. Ce n'est pas dans son état naturel, tel qu'il est donné immédiatement, que le monde est ici fait Dieu; le monde n'est Dieu que dans sa Vérité. »

La philosophie de Hegel, il faut l'avouer, n'est pas ce panthéisme grossier, selon lequel l'ensemble des choses finies est Dieu, et qui n'est que le fétichisme sous une forme prétendue philosophique; mais elle est, en tant qu'elle admet un Dieu, panthéisme idéaliste, spiritualiste, rationaliste, si l'on veut, mais panthéisme enfin, et, comme tel, elle est passible de toutes les conséquences théoriques et pratiques qui résultent de tout système de ce genre, quelle qu'en soit d'ailleurs la forme. Cette unité absolue, qui est l'unité virtuelle de toutes les choses, dont l'évolution par la pensée constitue le monde physique et le monde moral, et qui, dans son dernier développement, devient esprit universel, sujet absolu et infini, est mise à la place de la divinité, qui n'existerait ainsi et n'aurait conscience d'elle-même que dans des sujets finis et individuels. Et comme dans ce système il n'y a d'autre substance véritable que l'*idée*, de réalité que son développement, de réalité absolue que l'esprit qui en est la fin, il s'ensuit que les sujets finis ne sont eux-mêmes que des formes passagères de l'esprit universel, qui en est l'essence infinie. Est-il nécessaire de demander ce que devient, dans ce système, l'immortalité de l'âme, qui suppose en elle une substantialité durable, si ce n'est absolument indépendante, une personnalité réelle, une individualité impérissable comme telle? Si l'esprit universel n'était qu'une généralité, une totalité logique, la somme des esprits finis, sans autre conscience que celle qu'il affecte dans les individus, dans ce cas le système n'échapperait à l'accusation de panthéisme que pour encourir le reproche d'être athée, et notre personnalité ne serait sauvée qu'aux dépens de celle de Dieu, sans que pour cela notre immortalité individuelle en fût plus assurée.

Si Dieu est en soi l'infini réel, dont les productions naturelles et les esprits finis ne sont que les modes d'existence, lui seul est véritablement; et s'il n'est que l'être universel indéterminé, la substance générale dont les choses et les esprits sont les déterminations réelles, où il se pose réellement et se connaît, il est lui-même sans réalité propre.

Ainsi tout est en péril dans cette philosophie, le monde réel et le monde spirituel, Dieu et l'homme.

Du sein même de l'école de Hegel des voix se sont élevées, qui déclarent le dogme de l'immortalité de l'âme formellement aboli, tandis que d'autres disciples le proclament rétabli désormais par l'idéalisme sur un fondement inébranlable. L'immortalité qu'enseigne Hegel n'a rien de personnel, d'individuel : c'est une vie collective, qui n'est pas en question, qui n'intéresse personne, et qui n'est pour chacun que le néant sous un autre nom.

Sa philosophie religieuse n'est pas ce qu'on appelle ordinairement ainsi; c'est une philosophie des religions, destinée à les expliquer comme autant de moments historiques ou de formes successives de l'idée religieuse. Le christianisme lui-même n'est que le dernier degré de ce développement; c'est la religion la plus parfaite; mais elle ne semble avoir d'autre fin que de préparer l'avénement de la philosophie absolue, qui serait ainsi le résultat d'une double évolution, de la sienne propre en même temps que de celle de la conscience religieuse. Selon Hegel, l'être absolu était donné dans la religion chrétienne; l'idée absolue de l'esprit y était présente, mais seulement sous la forme de symbole, incomprise, mystérieuse, et l'objet de la philosophie est précisément de comprendre cette idée[1].

Ainsi la philosophie semble se résigner ici à l'humble rôle qu'elle jouait dans le moyen âge, à l'égard de la religion;

[1] *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 8-9.

mais elle ne l'entend pas ainsi. Elle fait acte de souveraineté sur la religion en l'expliquant, et l'hostilité ouverte du dix-huitième siècle était au fond moins destructive du vrai christianisme que cette prétendue réconciliation. La philosophie hégélienne n'embrasse pas la religion pour l'étouffer, mais pour l'absorber. Elle l'accommode à ses propres doctrines, et n'admet pas le christianisme comme tel, mais en tant qu'elle croit y retrouver sous une autre forme ses idées à elle, et elle ne les y trouve qu'à force de le dénaturer, ainsi qu'aux dépens même de la clarté et de la précision de sa propre expression.

On a vu comment Hegel entend que la religion chrétienne est *révélée*, ce qu'il appelle Dieu *manifesté;* comment il explique la mission de Jésus-Christ, le dogme de la trinité, la rédemption, la venue de l'esprit, le jugement dernier, le règne de Dieu, le monde spirituel, la sainte Cène, etc. Au lieu de cette saine interprétation des mystères, qui est chose très-légitime, cette philosophie du christianisme est une sorte de *gnosticisme*, qui ne réussit à se donner quelqu'apparence de vérité qu'à force d'abuser des mots, de les détourner audacieusement de leur véritable sens, et d'altérer tout à la fois la religion et la philosophie.

Une des conséquences les plus graves du *panthéisme idéaliste,* autant que du panthéisme ordinaire, c'est qu'il n'admet pas la moralité comme telle. A Dieu ne plaise que nous accusions les intentions ou les mœurs des sectateurs de cette philosophie. Le panthéisme inspirait aux stoïciens les plus hautes vertus, et Spinoza était un des nobles caractères de son temps. Mais, s'il ne détruit pas nécessairement la moralité de ses partisans, il n'en est pas moins destructif théoriquement de toute morale, puisqu'il n'en admet pas les deux conditions, la liberté et la différence réelle du bien et du mal. Hegel dit expressément que cette différence n'a rien d'absolu[1], et il nie positivement la liberté telle qu'on l'en-

[1] *Encyclop.*, addit. au § 35.

tend d'ordinaire, ou, s'il l'admet, ce n'est qu'en donnant une fausse définition de cette faculté suprême. Si tout est évolution d'un contenu donné, tout est virtuellement prédéterminé, et la liberté, bien qu'elle soit proclamée l'essence même de l'esprit, devient nécessité pour les individus; tout ce qu'ils croient être leur ouvrage, leur action propre, est réellement une partie de l'œuvre universelle, un effet de l'action éternelle de l'*idée*, de l'esprit qui remplit et constitue le monde; si cet esprit n'existe véritablement que dans les individus, ils ne sont pas plus libres pour cela. «La liberté et la nécessité, dit Hegel, ne sont opposées l'une à l'autre et distinctes que dans le monde fini; spéculativement la liberté est en même temps nécessité : la liberté étant éternellement déterminée en soi, est par là même nécessaire[1]. La nécessité est liberté concrète et positive. L'homme moral a conscience de son action comme de quelque chose de nécessaire et par là seulement il est vraiment libre[2].» Cela est vrai; mais il ne faudrait pas, comme on le fait ici, confondre la nécessité avec laquelle la loi morale s'impose, avec cette autre nécessité qui, dans tout système panthéiste, préside au mouvement universel, ainsi qu'aux destinées et à l'action des individus.

La manière dont Hegel apprécie les moralistes dans l'histoire de la philosophie, jette souvent une vive lumière et sur l'esprit de son système en général et sur son rapport à la morale. Les destinées et la conduite des individus y sont tenues pour peu de chose. C'est ainsi qu'en parlant de cette prétendue perfection chrétienne que recherchent les moines, les quakers, etc., il dit que celui qui s'est fait un pareil idéal doit nécessairement trouver que l'homme est un être fragile et corrompu; qu'il donne de l'importance à des misères, et que sa misère à lui c'est précisément d'y attacher cette im-

[1] *Encyclop.*, addit. au § 35.
[2] *Encyclop.* addit. au § 158.

portance. On peut approuver cela; mais Hegel ajoute : « Un homme qui a de certains défauts, en est immédiatement absous s'il les considère lui-même comme tels. Il y a vice alors seulement que le vice nous est devenu essentiel, et il y a perte et ruine à les prendre pour quelque chose d'essentiel[1]. » « L'individu, dit-il ailleurs[2], doit être indifférent pour ce qu'il y a d'individuel dans son existence, savoir se passer de la félicité aussi bien que s'en maintenir indépendant s'il la possède. On peut tâcher de s'arranger le moins mal en ce monde, mais sans trop s'en préoccuper. »

Il s'agit ici moins de recommander cette haute vertu qui vit de sacrifices, qui surmonte l'égoïsme, que l'indifférence pour les destinées particulières, qui ne sont rien auprès de la fin universelle vers laquelle tendent toutes choses.

Cette même abnégation de l'individualité est aussi le principe de la politique de Hegel, si libérale qu'elle soit d'ailleurs. « L'homme est fin en soi, dit-il, et il doit être respecté comme tel, mais l'homme individuel n'est à respecter comme tel que par l'individu et non quant à l'État, parce que l'État ou la nation est sa substance[3]. » C'est l'exagération de cette opinion, qui veut que les institutions sociales soient faites de telle sorte qu'elles ôtent à l'homme son existence absolue, pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune, de manière que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité et ne soit plus sensible que dans le tout[4]. Cependant Hegel n'approuve pas la constitution de Sparte, où l'individualité des citoyens était entièrement sacrifiée à la vie publique; il préfère celle d'Athènes, où, dit-il, chaque citoyen avait sa conscience substantielle dans son unité avec l'État, mais où en même

[1] *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 273.

[2] Même ouvrage, t. II, p. 465.

[3] *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 292.

[4] Rousseau.

temps était laissée à chacun toute liberté de développer son individualité.

Du reste, la politique de Hegel est en même temps libérale et gouvernementale. Il reconnaît la haute mission des gouvernements et professe un grand respect pour l'autorité. D'un autre côté, il veut la séparation des pouvoirs, la publicité des débats judiciaires, le jugement par jury, le concours de la nation à la confection des lois et la plus grande liberté possible : la liberté de tous est, selon lui, la fin de l'histoire.

Par la même raison que les individus ne sont rien en présence de l'État, qui en est la substance, les nations diverses ne sont rien quant à l'esprit universel, qui en est l'essence générale et en même temps la négation, quant à l'État rationnel et absolu, qui est la fin de l'histoire universelle. La fin commune de tout développement est de produire la philosophie parfaite, la conscience philosophique définitive, où l'esprit se reconnaît et se pose pour lui ce qu'il est en soi, c'est-à-dire pour l'absolu. La création de l'univers et l'histoire du genre humain n'ont d'autre but que d'exécuter ce commandement absolu que l'esprit s'est primitivement imposé et qui est sa nécessité : *Connais-toi toi-même*.

C'est dans l'homme et par lui que s'accomplit ce mouvement universel; mais c'est aussi à ses dépens. La philosophie de Hegel semble être la plus haute glorification de l'homme; elle l'égale à Dieu, elle fait de lui la conscience de Dieu et Dieu même; elle l'appelle le fils premier-né de la divinité; mais au fond elle a peu de sympathie pour l'humanité, et se soucie peu de ses intérêts les plus chers : elle est de plus impuissante à en expliquer les destinées et au fond ignore d'où elle vient et où elle va.

L'histoire universelle, dit Hegel, est la véritable théodicée; mais au lieu de nous montrer dans l'histoire le gouvernement du monde par la Providence, il en fait naître

Dieu lui-même; il en fait le développement progressif de la conscience divine aux dépens de l'humanité. Dans cette manifestation de l'absolu à travers l'histoire, tout est nécessaire, le mal comme le bien, et la fin n'est pas le salut de l'humanité, mais le retour de Dieu à lui-même. Les générations passées et les peuples qui sont restés en arrière de ce mouvement, ainsi que la nature tout entière, ne sont que le *caput mortuum* de ce travail de l'esprit à travers les siècles.

L'Évangile, d'accord avec le vœu de l'humanité et de la raison, dit que Dieu veut que tous soient sauvés et que pas un ne soit perdu. Or, voici comment Hegel interprète ces paroles[1] : « Tous les hommes sont sauvés en ce qu'ils arrivent à la conscience de leur unité avec Dieu et que Dieu cesse d'être pour eux un simple objet, un objet de crainte et de terreur; » rédemption toute métaphysique, dont l'idéalisme absolu est l'instrument. Si dans la religion chrétienne Dieu est appelé *amour* pour avoir envoyé sur la terre son fils unique, cela veut dire que l'opposition du sujet et de l'objet est vaincue, et c'est à nous de nous rendre participant à ce salut, et renonçant chacun pour notre compte à toute subjectivité particulière, de dépouiller le vieil Adam, en nous donnant la conscience de notre identité avec Dieu. A ce compte les philosophes idéalistes seuls sont véritablement sauvés et Dieu n'existe réellement qu'en eux et par eux.

Était-ce trop de dire qu'une pareille philosophie est essentiellement antimorale? Car si la doctrine de Platon et du christianisme, selon laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu et doit sans cesse travailler à lui ressembler, est la base d'une morale élevée et généreuse, celle qui identifie absolument l'homme avec Dieu ne peut produire que l'orgueil et l'indifférence.

Cette indifférence éclate surtout dans la philosophie de l'histoire, et les jeunes Hégéliens eux-mêmes, malgré leur

[1] *Encyclop.*, t. I, p. 366.

respect pour leur chef, lui en ont fait un reproche. « La philosophie de Hegel, dit un des coryphées de la jeune Allemagne[1], la première a compris la dialectique de l'histoire universelle et son mouvement raisonnable; mais elle est toute contemplative. Elle ne tient pas assez compte des obstacles que rencontre le développement de l'*idée* dans son travail à réaliser la raison et la liberté. C'est pour cela qu'elle se montre satisfaite de toute situation, de tout résultat actuel, le considérant comme étant arrivé avec nécessité. Tout en proclamant la liberté la fin de l'histoire, la philosophie de Hegel vivait en paix avec tout le monde, même avec la servitude la plus absolue, dédaignant de descendre des hautes régions de la spéculation et de prendre part au combat. » En effet, la pensée de Hegel s'avance à travers l'histoire universelle, pleine de tant de grandeur et de beauté, mais aussi de tant de ruines et de misères, sans admiration et sans pitié, froide et indifférente, impassible, impitoyable comme le destin; elle aboutit ainsi au fatalisme, à la morale facile et commode d'Épicure.

Les conséquences pratiques du système lui ont aliéné plus d'un adhérent. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'un des plus fervents disciples de Hegel, qui depuis s'est fait une grande place dans le monde littéraire par ses travaux de pédagogie, l'a quitté, principalement à cause de la manière dont il a traité l'histoire de la morale. Dans un écrit de 1845[2], M. Mager condamne hautement une philosophie « par laquelle, dit-il, le fatalisme et le droit du plus fort sont élevés sur le trône; par laquelle l'individu est dépouillé de sa personnalité, de sa responsabilité, et dégradé jusqu'à n'être plus qu'une goutte dans le torrent de l'esprit universel, et qui dit expressément[3] que la vertu et la justice, l'iniquité et

[1] M. Arnold Ruge, Œuvres, t. IV, p. 104.
[2] *Pædagogische Revue*, t. X, p. 420.
[3] Voir *La philosophie du droit* de Hegel, § 345.

la violence, les vices et les talents, les actions personnelles, les grandes et les petites passions, le crime et l'innocence, la grandeur de la vie publique ou individuelle, l'indépendance et les destinées des nations sont des choses et des points de vue dont l'histoire universelle n'a point à s'occuper. »

Nous n'insistons pas davantage sur les conséquences absurdes et monstrueuses qui résultent de ces doctrines; elles étaient loin sans doute des intentions et des sentiments de leur auteur. Mais une philosophie qui, par son esprit et ses principes, donne lieu à de pareilles conséquences, ne saurait être la vérité. La conscience universelle et la saine raison ne peuvent que repousser un système qui, tout en faisant de l'homme un Dieu, lui ôte toute valeur personnelle et toute véritable liberté, qui ne le divinise qu'aux dépens de son individualité; qui, tout en lui donnant la conscience qu'il est l'absolu, détruit sa personnalité au profit d'un être de raison, qui l'induit enfin à s'adorer lui-même, lui laissant toutes les misères de la vie présente, sans lui donner l'espérance d'une vie meilleure.

La philosophie de Hegel mérite à un plus haut degré le reproche qu'on a fait à celle de Kant, de ne voir dans les *idées* de la raison qu'un moyen de connaissance, une règle pour réduire la connaissance à la plus haute unité possible. Hegel sacrifie à ce besoin de l'unité rationnelle Dieu et la nature, l'humanité et le monde. Par là même est réfutée la supposition sur laquelle est fondé le système et qui devait être prouvé par le fait, savoir que non-seulement il y a de l'harmonie entre la raison et le monde, que la raison règne partout dans l'univers, mais qu'il y a unité, identité entre les deux : le système est ainsi semblable au colosse d'airain qui repose sur des pieds d'argile.

La philosophie de Hegel présente le problème de la science spéculative dans toute son étendue, et en essayant de le résoudre avec tous les moyens d'un vaste savoir et d'une

dialectique puissante, elle a prouvé une fois de plus que ce problème est définitivement insoluble même pour le génie. Expliquer toutes choses par la pensée et pour la pensée, en faisant résulter la nécessité réelle de la nécessité logique, et montrer l'identité de la dialectique rationnelle et de la logique qui régit le monde; prouver par le fait cette puissance divine de la pensée: telle est l'entreprise que l'esprit humain a tentée de bonne heure, et qu'il poursuit sous des formes diverses; problème que Hegel a le plus nettement formulé et qu'il était plus que personne peut-être capable de résoudre si cela était possible. Pour expliquer ainsi l'univers, en se plaçant par la pensée à son origine et en suivant pas à pas toutes les phases de son développement si varié, il faut supposer et démontrer que l'esprit humain est virtuellement dépositaire du plan du monde, que les idées qui en sont les éléments et le contenu, sont *a priori* dans l'esprit, que les choses n'en sont que l'expression extérieure, que les lois de la raison sont celles de l'univers, que l'univers et l'intelligence ou l'*idée des idées* sont identiques, et que, comme la pensée est la vie de celle-ci, le mouvement est la seule réalité de l'univers; que la dialectique de la pensée et le mouvement réel se représentent réciproquement et sont une seule et même chose; que par conséquent l'*idée* qui se développe est la seule véritable réalité, le *Tout*, Dieu et le monde, l'esprit et la matière, l'intelligence et la nature. Par là se trouverait assurée cette unité à laquelle la raison aspire sans cesse et qui lui échappe toujours; le *monisme* de la pensée serait l'unité réelle, et le dualisme de l'expérience serait vaincu par la philosophie. Il faudrait enfin que la conscience se trouvât en même temps satisfaite, et que le système, clairement exposé, obtînt l'assentiment de toute raison cultivée.

Mais le problème si magnifiquement posé n'a pas été véritablement résolu; l'œuvre n'a rempli aucune de ces conditions. Elle révolte la conscience, excite les contradictions

des philosophes les plus résolus, laisse inexpliquée la réalité; le mystère règne encore partout comme auparavant, plus invincible même, et le système, malgré son unité logique, laisse sans remède le dualisme réel : ce grand effort de la philosophie confirme une fois encore ces paroles d'Aristote, ce prince des penseurs, que s'il est digne de l'homme d'aspirer à la science parfaite, Dieu seul la possède.

Le mouvement suscité par la philosophie de Hegel, très-vif et prédominant encore en Allemagne au moment où fut entrepris le présent ouvrage, semble, à l'heure qu'il est, toucher à son terme, et tout annonce qu'il ne tardera pas à être tout entier du domaine de l'histoire. Attaquée de toutes parts, cette doctrine, bien qu'elle se soit donnée plus hardiment qu'aucune autre pour absolue et définitive, aura le sort de ses aînées; tout présage sa prochaine déchéance.

Au sein même de l'école puissante qui invoque le nom de Hegel, il y a division, discussion, progrès. Plusieurs de ses disciples, les plus dévoués d'abord, l'ont quitté, les uns pour suivre le nouveau drapeau de Schelling, les autres pour se ranger sous la bannière de Herbart, son antagoniste le plus direct; d'autres enfin, tout en se servant de sa méthode et en affectant son langage, renient les principaux résultats de sa philosophie et se posent eux-mêmes comme chefs d'école.

Dès l'origine, l'école de Hegel était très-divisée; il y avait dans son sein, comme dans une assemblée délibérante, trois partis très-distincts, unis entre eux par un même langage et une même méthode : le centre, le côté droit, le côté gauche, lequel, dans ses tendances extrêmes, a donné naissance à ce qu'on appelle les jeunes Hégéliens. Cette diversité avait sa raison surtout dans ce qu'il y a d'ambigu dans les doctrines du maître, principalement en ce qui concerne les questions religieuses et les questions sociales.

« Dans sa jeunesse, dit M. Michelet[1], Hegel était plein

[1] *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, p. 224.

d'enthousiasme pour la révolution française, et réclamait la réforme de la religion établie. Plus tard il se montra de plus en plus favorable à la légitimité et au pouvoir. Cependant il demeura assez libéral pour demander, dans sa *Philosophie du droit*, le jury, un gouvernement constitutionnel, en même temps qu'il voulait le maintien de l'hérédité, des majorats, etc., et il vit avec peine la révolution de juillet. En matières religieuses, continue M. Michelet, Hegel était personnellement très-libéral; mais par son langage et ses formules, il semblait protéger l'orthodoxie, non par tactique, mais par respect pour les sentiments du grand nombre, au point que sa philosophie a pu paraître favoriser le mysticisme. D'ailleurs, il ne discuta jamais publiquement ni la personnalité de Dieu, ni l'immortalité de l'âme. De cette ambiguité[1], qui était plutôt dans ses paroles que dans sa façon de penser, naquit la division de son école en un parti conservateur et un parti progressif, un côté droit et un côté gauche, comme dans les chambres françaises après la révolution de juillet. »

Hegel, dit un de ses anciens disciples[2], était un philosophe de conciliation; c'est pour cela que l'on trouve souvent chez lui, sur la même question, le pour et le contre : de là, dans son école, une droite, une gauche, un centre.

En effet, cette philosophie, dans sa tendance à concilier tous les extrêmes, balance indifférente entre le théisme et le panthéisme; elle enseigne un Dieu primitif et impersonnel en soi, qui a produit le monde sans liberté et sans conscience, un Dieu qui est personnel dans l'homme seulement, qui n'existe réellement que dans la pensée humaine, et laisse sans véritable solution la question de l'immortalité de l'âme, qu'elle semble accorder à tous collectivement et refuser à chacun en particulier.

Elle balance de même entre le droit historique, comme né

[1] *Doppelsinnigkeit.*

[2] M. Mager, *Pædagogische Revue*, t. X (1845), p. 420.

de l'évolution nécessaire du monde moral, comme étant l'expression de la raison actuelle, et le droit absolu à la liberté et à l'égalité, comme fin de l'histoire universelle.

Elle paraît ainsi autoriser la piété la plus profonde et considérer le christianisme comme la religion véritable et absolue, en même temps qu'elle en semble être la négation, ainsi qu'en politique elle est tout à la fois conservatrice et progressiste, favorable aux droits acquis et révolutionnaire.

De là les trois partis qui divisent l'école de Hegel : le *centre*, qui, fidèle à la manière du maître, se complaît dans cette ambiguité qui, en prétendant tout concilier et tout ménager, compromet tout; le *côté droit*, religieux, mystique, conservateur; le *côté gauche*, qui, dans son extrémité, est naturaliste et révolutionnaire, athée et ultra-radical.

Les Hégéliens du centre se contentent de reproduire, d'expliquer, de commenter, d'étendre la philosophie de leur chef, et d'en faire subir la méthode à la théologie, au droit, à l'histoire, à toutes les parties de la philosophie, de la littérature et des sciences positives : esprits estimables et de bonne foi, mais fascinés ou indécis et penchant plus ou moins vers l'un ou l'autre côté. A ce parti, mais inclinant à gauche, appartient entre autres M. Michelet, de Berlin, savant distingué, qui a rendu plus d'un service à la science. Son écrit : *Sur la personnalité de Dieu et l'immortalité de l'âme*, peut donner une idée de la manière de philosopher du *centre gauche*. Sur la foi du titre de cet ouvrage, on pourrait s'attendre à y voir établir et l'immortalité personnelle de l'âme humaine et l'éternelle personnalité de Dieu. Cependant l'exécution ne répond pas à cette promesse, et le résultat de la discussion est que l'âme est immortelle en Dieu seulement et que Dieu est personnel dans l'homme. Selon l'auteur, les deux questions de la personnalité divine et de l'immortalité humaine se confondent en une seule, celle de l'éternelle personnalité de l'esprit; car l'esprit est la substance com-

mune de Dieu et de l'homme, substance universelle où s'évanouit, avec leur opposition, leur indépendance respective. En vertu même de cette identité, la personnalité est attribuée à l'esprit fini et l'éternité à l'esprit infini : dans la personnalité les deux ont leur réalité, et dans l'éternité ils sont absolus, ce qui revient à dire, ce que nous savions déjà, que Dieu n'est pas personnel en soi, et que l'individu n'est pas personnellement immortel.

Les Hégéliens du côté droit, parti qui va s'affaiblissant de jour en jour, s'efforcent de nier le panthéisme de Hegel et prétendent accorder sa philosophie avec les convictions essentielles de la conscience religieuse, avec les principales doctrines du christianisme, avec la foi en une providence créatrice et conservatrice de l'univers, en un Dieu ayant conscience de lui-même, et avec le dogme de l'immortalité individuelle. Ils n'y réussissent en apparence qu'en dénaturant à la fois le christianisme et la doctrine de Hegel.

Un des principaux représentants de ce parti est M. *Gœschel*, qui occupe une place élevée dans la magistrature prussienne. Il s'est surtout appliqué à établir qu'une juste interprétation de la philosophie de Hegel autorisait pleinement la foi dans l'immortalité personnelle[1]. Malheureusement il y a dans sa manière de philosopher, avec un talent incontestable, plus de poésie que de philosophie exacte et de dialectique sévère.

A l'occasion d'un écrit de M. Erdmann, intitulé : *Y a-t-il nature ou création?* M. Gœschel s'est exprimé ainsi : « Ce n'est pas en ces termes qu'il faut poser la question, car la poser ainsi, c'est dire qu'il faut choisir entre ces deux manières de concevoir l'univers ; c'est demander si la philosophie de la nature sera physique ou religieuse. Mais elle peut et doit être l'un et l'autre à la fois ; il faut donner la préfé-

[1] Voir son ouvrage : *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (Preuves de l'immortalité de l'âme humaine). Berlin, 1835. Nous en donnons un extrait dans la note XI.

rence à celle-ci, qui d'ailleurs renferme celle-là. L'univers devient deux fois l'objet de la pensée dans le système de la science. Elle est *naturaliste* d'abord, au début, religieuse à la fin, de telle sorte que la contemplation religieuse de la nature est supérieure à la contemplation physique et la renferme. La *création* est la vérité de la *nature*, et par la même raison la conservation du monde ne peut s'expliquer que par l'action continue de la puissance qui émane de Dieu. Arrivée à son terme, la science est réduite à recommencer à Dieu; elle part de Dieu, sans s'éloigner de lui et tout en demeurant toujours avec lui. Si Dieu ne nous accompagne pas de sa lumière, l'œil naturel ne voit dans le monde que la nature, c'est-à-dire l'expression au dehors des lois de la pensée, comme lois de l'être, tandis que l'œil religieux voit le monde comme création, dans son rapport à Dieu, dans sa vérité absolue. La piété d'ailleurs, ou pour mieux dire, la connaissance de Dieu, est l'organe de toute connaissance. La connaissance parfaite consiste, comme s'exprime Spinoza, à considérer toutes choses *sub specie æterni*. Selon Gœschel, en un mot, la conscience chrétienne trouve dans les principes de la philosophie de Hegel une entière satisfaction et un appui rationnel[1].

Les deux pôles ne sont pas plus opposés l'un à l'autre que l'esprit qui anime ce parti et celui qui règne dans le côté gauche de l'école hégélienne. Tandis que le premier se complaît dans une sorte de mysticisme, le second aboutit au naturalisme le plus absolu, à l'athéisme.

Pour être juste, il faut distinguer entre le côté gauche proprement dit et l'extrême gauche ou les jeunes Hégéliens. Le célèbre Strauss peut être considéré comme un des principaux représentants du premier. Nous n'avons pas à nous occuper de sa *Vie de Jésus*, critique à la fois frivole et pro-

[1] Voir *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Octobre 1842, p. 520.

fonde de l'histoire du Nouveau Testament, remarquable surtout par la tentative que fait l'auteur de substituer un Christ hégélien, idéal, au Christ historique[1]. Pour caractériser l'esprit de cette fraction de l'école que représente Strauss, il suffira de citer quelques passages de sa *Théologie dogmatique*[2]. C'est, comme l'annonce le titre, une critique historique et logique des dogmes chrétiens, que nous n'avons point à juger; mais c'est en même temps une philosophie religieuse et une métaphysique, qui appartiennent à l'histoire de la philosophie.

Le christianisme considère la création comme un libre acte de la volonté divine, comme une action personnelle de Dieu. Mais, demande Strauss, et son objection n'a rien de nouveau, comment concevoir Dieu sans le monde, un créateur sans une création? La création est donc éternelle : c'est l'éternelle et nécessaire manifestation de l'être absolu dans le monde fini. Cela prouve seulement, dirons-nous en passant, que l'idée de la création, selon le christianisme, est incompréhensible; mais le système contraire, qui agrée d'ailleurs beaucoup moins à la raison, ne l'est-il pas tout autant?

Selon Strauss la science moderne ne peut admettre que l'homme soit le produit d'un acte immédiat de création et que tous les peuples soient issus d'un seul et même peuple primitif; mais la science comprend-elle mieux le système opposé, et a-t-elle jusqu'ici trouvé le moyen d'expliquer par les seules forces de la nature, par le seul progrès du développement terrestre, l'origine des hommes sur le globe?

Hegel avait prétendu corriger et ennoblir le panthéisme spinoziste en faisant concevoir la substance absolue, l'être

[1] Voir sur cet ouvrage notre note XII à la fin du volume.

[2] *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt.* Tubingue, 1841. 2 vol.

un et infini comme sujet, esprit. Cette notable différence entre le panthéisme de Spinoza et celui de Hegel s'efface de plus en plus dans les écrits de la nouvelle école, et l'on y retombe insensiblement dans ce panthéisme grossier qui dit que tout est Dieu et qui nie entièrement la distinction entre Dieu et le monde. Donnant de la personnalité une définition étroite, qui ne convient qu'à l'homme, à l'exemple de Fichte, Strauss la refuse à l'esprit infini par cela seul qu'il ne la comprend pas. « La personnalité, dit-il[1], est un moi concentré en soi par opposition à un autre; l'absolu, au contraire, est l'infini qui embrasse et contient tout, qui n'exclut rien : une personnalité absolue est donc un non-sens, une idée absurde. Dieu n'est pas une personne à côté et au-dessus d'autres personnes; mais il est l'éternel mouvement de l'universel se faisant sujet lui-même; il ne se réalise et ne devient objectif que dans le sujet. La personnalité de Dieu ne doit donc pas être conçue comme individuelle, mais comme une personnalité totale, universelle (*Allpersönlichkeit*), et, au lieu de personnifier l'absolu, il faut apprendre à le concevoir comme se personnifiant à l'infini. » C'est, comme on le voit, toujours la même confusion de l'universel avec le général, de l'absolu, de l'infini véritable, avec l'indéterminé et l'indéfini.

Il est naturel, après cela, qu'il ne soit plus question dans la théologie de Strauss de ce qu'on appelle les attributs de Dieu. S'il s'en occupe, c'est uniquement pour les éliminer et pour les remplacer par les *lois universelles*[2]. En soi, Dieu est sans personnalité, sans conscience, sans volonté; ce n'est qu'en se personnifiant, en s'incarnant dans les hommes, qu'il a conscience de lui-même. « Dieu, dit Strauss[3], n'est tout sachant que dans les intelligences finies, qui, dans leur

[1] *Glaubenslehre*, t. II, p. 505 et 524.
[2] *Glaubenslehre*, t. I, p. 613.
[3] Là même, t. I, p. 575.

ensemble, représentent tous les degrés possibles du savoir.» Il n'est conscience universelle que collectivement, ainsi que, en tant qu'il est dans tous les êtres vivants, il voit tout, entend tout et sent tout.

On prévoit sans peine quel sera, dans ce système, le sort du dogme de l'immortalité de l'âme. Ce dogme suppose au-dessus du monde actuel, de la vie présente, un autre monde, une vie à venir. Le panthéisme, au contraire, n'admet que le monde visible où se déploie toute la virtualité de l'absolu, qu'une seule vie, vie bornée pour l'individu, infinie pour l'esprit universel. Strauss fait la critique des diverses preuves de l'immortalité personnelle, et rejette successivement comme nuls ou insuffisants l'argument moral et l'argument métaphysique. Sa critique logique est en général fondée; mais il ne tient nul compte du sentiment, contre lequel la logique est impuissante, et il va jusqu'à prétendre que l'immortalité de l'âme est *ontologiquement* impossible. Au point de vue du panthéisme, il a raison; car, évidemment, s'il n'y a qu'une seule substance, les individualités humaines n'en sont que des modes, que des formes passagères. L'univers, d'ailleurs, étant l'expression complète de la divinité, ne peut ni augmenter ni diminuer. Or, la masse des existences irait sans cesse en augmentant, si la naissance continuelle de nouveaux individus n'était pas balancée par la destruction de ceux qui les précèdent. Cette dernière partie de l'argumentation n'a rien de sérieux, même dans le sens du panthéisme; car il en résulterait cette conséquence absurde que le nombre des individus existants devrait toujours être le même. Enfin, ajoute Strauss, l'immortalité de l'âme en supposerait la préexistence; venant à naître, elle doit nécessairement périr : elle est par sa nature un être fini et par conséquent mortel. En raisonnant ainsi, Strauss ne tient aucun compte des tendances infinies de l'âme, de son aspiration vers l'infini et l'absolu, laquelle, selon nous, est

à la fois l'indice de son origine divine et la promesse d'une durée infinie dans l'avenir.

Placée sur cette pente, la jeune école hégélienne a dû arriver à des résultats que Hegel eût sans doute désavoués, s'il avait pu les prévoir. Dans l'orgueil de la force et de la jeunesse, elle renonça à ces vains ménagements par lesquels la gauche cherchait à sauver un fantôme de religion et de spiritualisme : elle proclame hautement que Dieu n'existe que dans l'humanité et que l'humanité n'a d'autre vie que la vie présente ; que Dieu n'est qu'un être de raison, et que l'homme n'a d'autres intérêts que des intérêts terrestres. C'est ainsi que, grâce à tant de franchise, le panthéisme logique s'est traduit en athéisme pur, que l'idéalisme absolu a dégénéré en matérialisme, en un réalisme vulgaire, et que le noble libéralisme de Hegel n'est plus que l'amour désordonné d'une liberté sans frein, qu'un esprit de licence impatient de toute autorité et de toute vérité positive[1].

Ces excès ont provoqué une vive réaction contre la philosophie hégélienne, un mouvement par lequel commence dans l'histoire de la pensée allemande une période nouvelle.

[1] Nous donnerons la preuve de ce que nous avançons ici dans la note XIII.

PHILOSOPHIE DISSIDENTE ET OPPOSANTE.

INTRODUCTION.

La philosophie dominante en Allemagne, depuis l'avénement de Kant jusqu'à la mort de Hegel, a été l'idéalisme sous des formes diverses. Mais cette philosophie n'a jamais cessé de rencontrer une vive opposition, en même temps que des dissidences plus ou moins prononcées s'élevaient parmi ses partisans et en troublaient la domination absolue.

La destination de notre travail nous faisait un devoir d'exposer largement les systèmes des chefs d'école et d'analyser, aussi complétement que possible, leurs œuvres principales : en première ligne celles de Kant et de Fichte, de Schelling et de Hegel, et ensuite celles de leurs adversaires, des principaux chefs d'opposition. C'est conformément à ce plan que nous avons donné, après Kant et Fichte, une grande place à Jacobi, le représentant le plus heureux et le plus remarquable d'un réalisme naïf et de la philosophie du sentiment, de l'opposition directe à l'idéalisme critique et subjectif, et c'est par la même raison que nous allons consacrer la plus grande partie de l'espace, dont nous pouvons encore disposer, à Herbart, l'adversaire le plus considérable, en face de Schelling et de Hegel, de l'idéalisme objectif et absolu, et le représentant le plus savant et le plus décidé d'un réalisme rationnel et spéculatif.

Ce plan excluait tout détail sur les penseurs qui n'ont brillé qu'au second rang, et à plus forte raison, sur cette foule d'esprits, plus ou moins distingués qui, à la suite de leurs chefs, se sont occupés spécialement de telle ou telle

partie des sciences philosophiques, ou en ont appliqué les principes à la théologie, à la physique, à la politique, à l'éducation, aux beaux-arts, à l'histoire.

Si nous avions voulu agir autrement, ce n'est pas seulement l'histoire générale de la philosophie allemande depuis Kant que nous aurions pris l'engagement d'écrire, mais l'histoire de toute la vie littéraire, scientifique, religieuse, artistique, politique même de l'Allemagne. Tel n'a pas été, tel n'a pu être notre dessein. Parmi les écrivains que nous n'avons pas même pu mentionner tous, il en est que nous aimons et à qui nous devons beaucoup, et il nous aurait été doux de les faire mieux connaître en France; mais nous avons dû nous résigner à ne nous occuper avec quelque détail que de ceux qui ont le plus marqué dans ce grand mouvement philosophique, soit par leur opposition constante à la philosophie du jour, soit par une indépendance partielle et par une originalité que quelques-uns ont su conserver, tout en acceptant les résultats généraux de la spéculation contemporaine.

Afin de faire à chacun une juste part dans cette histoire, autant que cela nous est possible, avant de nous occuper de la philosophie opposante, principalement de celle de Herbart, nous allons consacrer quelques feuilles à ces esprits distingués qui furent à la philosophie dominante ce que dans l'Église les dissidents sont à celle-ci. C'est à ce titre que nous nous occuperons d'abord de Schleiermacher, de Solger, de François Baader et de Krause.

Après cela, il eût été d'un grand intérêt, sans doute, de voir quel effet la philosophie contemporaine produisit sur les autres chefs intellectuels de la nation, qui, bien que livrés tout entiers à d'autres travaux, n'ont pu rester étrangers aux mouvements de la pensée spéculative. Qui ne serait curieux de savoir comment des hommes de génie tels que Schiller, Gœthe, Jean-Paul, les frères Schlegel, les Humboldt, les princes de la littérature, de l'art et de la science,

accueillirent les systèmes divers qui s'élevèrent à côté d'eux? Mais, quelque attrait qu'ait pour nous l'étude de ces grands esprits, nous devons, dans l'intérêt même de notre œuvre, résister à cette tentation, et nous borner à y inscrire, sous le titre de philosophes indépendants, les noms de quelques-uns seulement, tels que ceux de Schiller, de Gœthe, de Jean-Paul, d'Alexandre de Humboldt. Nous ne rapporterons pas toutes leurs pensées, mais seulement leur pensée philosophique. Occupant une place si grande dans l'histoire de l'art et de la science, ils ne s'indigneront pas de ne figurer qu'au second rang dans celle de la philosophie.

Ainsi, philosophie dissidente et indépendante, philosophie opposante, c'est sous ces deux chefs que nous allons distribuer le reste de cet ouvrage.

PHILOSOPHIE DISSIDENTE ET INDÉPENDANTE.

CHAPITRE I.

LA PHILOSOPHIE DE SCHLEIERMACHER[1].

Schleiermacher, qui mourut en 1834 à Berlin, où il avait été professeur de théologie, s'illustra à la fois comme théologien, comme philologue et comme philosophe. Trois ouvrages surtout perpétueront son nom et son influence sur la pensée allemande : sa *Théologie dogmatique*, sa *Critique de la morale* et sa traduction de Platon. S'il est toujours théologien en philosophie, il est aussi toujours philosophe en théologie.

Selon M. Michelet, Frédéric Schlegel, Schleiermacher et Novalis forment ensemble ce qu'il appelle l'école de Fichte, dans sa transition à la philosophie de Schelling : c'est dans ces trois penseurs que l'esprit se prépare un passage de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif.

Dans la première philosophie de Fichte, dit M. Michelet, le moi s'était posé comme l'absolu, mais il s'était posé ainsi comme moi individuel. Le but de son activité est de se savoir créateur de l'univers; mais il sait aussi qu'il ne pourra jamais réaliser cet idéal, et il est obligé de reconnaître hors de lui une limite qu'il recule sans cesse, sans pouvoir jamais la vaincre entièrement. Pour sortir de là, un triple mouvement était nécessaire, et ce mouvement, selon M. Michelet, s'accomplit par Frédéric Schlegel, Schleiermacher et Novalis.

Irrité de cette limite invincible que rencontre son action,

[1] Voir sur sa vie et ses ouvrages la note XIV.

le moi se livre à une sorte d'*ironie* sur lui-même; c'est le point de vue de Frédéric Schlegel dans les premiers temps. Ou bien, tout en reconnaissant la limite pour invincible, le moi se renferme dans sa personnalité propre et place l'absolu dans la manière de voir de chacun, telle qu'elle est déterminée par sa nature propre (*Eigenthümlichkeit*) : c'est le principe de Schleiermacher. Ou enfin le moi fait le sacrifice de son individualité et se laisse absorber par le moi universel c'est le principe de Novalis; c'est aussi celui de la philosophie primitive de Schelling, dans laquelle le moi absolu, délivré des limites du moi individuel, devient l'expression objective de la raison divine.

On voit une fois de plus par cet exemple ce que, dans l'école de Hegel, devient l'histoire de la philosophie. Un penseur tel que Schleiermacher ne se laisse pas étiqueter ainsi et caractériser d'un mot. D'ailleurs dans l'analyse même que M. Michelet nous donne des pensées de cet homme illustre, il y a beaucoup plus que cela. Schleiermacher ne peut être groupé avec Frédéric Schlegel, à moins que ce ne soit dans l'intention de faire mieux ressortir la misère philosophique de ce dernier. Destiné par son génie à être une des lumières du siècle, il finit par devenir un apôtre de l'obscurantisme et de l'absolutisme légitimiste. Il est curieux de voir comment M. Michelet fait de la conversion de cet écrivain un épisode de l'histoire de la philosophie. Selon lui, Schlegel ne sut pas se maintenir à cet état d'ironie qui le caractérisa d'abord. Dans le sentiment de son impuissance à vaincre la limite qui s'oppose éternellement à l'activité du moi individuel, sachant que le bien s'accomplit sans lui dans le monde moral, le moi dans Schlegel s'abandonne à l'inaction, à l'oisiveté et ne songe qu'à jouir. Cependant, dans cet état même de passivité absolue, il est saisi d'un immense désir, d'une aspiration infinie. Mais cette aspiration n'a rien de commun avec celle de Jacobi, qui a pour objet un monde placé au

delà du monde présent, ni avec celle de Fichte tendant à réaliser son propre idéal; elle est elle-même la jouissance à laquelle elle aspire : « Dans ce désir infini, dit Schlegel, le moi trouve le repos qu'il cherche. » Parvenu à cette hauteur extrême de la subjectivité, le moi est saisi d'une sorte de vertige, et, du haut de sa propre vanité, il tombe dans l'abîme du vide qu'il a lui-même fait autour de lui. Pour sortir de cet état de désespoir intellectuel et de déchirement intérieur, éprouvant le besoin de se rattacher à quelque chose d'objectif, de réel, Schlegel ne trouve d'autre issue que de se soumettre aveuglément aux lois de l'Église : voilà l'explication de la conversion de Frédéric Schlegel au catholicisme[1].

La philosophie de Schlegel, sous sa dernière forme, est donc le renoncement de l'idéalisme subjectif à lui-même, acte par lequel il cherche hors de lui une ancre de salut dans les lois positives d'un monde indépendant de lui. Ce qui caractérise cette philosophie, si l'on veut bien donner ce nom à la négation de toute philosophie, c'est de prétendre opposer une digue à la liberté de la pensée : elle est réactionnaire en politique et en religion. La raison, dit Schlegel, ne peut avoir de Dieu qu'une idée négative. L'homme peut tout savoir par Dieu, rien par lui-même. Sans ce savoir positif et révélé, on ne concevrait pas que quelque chose d'étranger puisse entrer dans le moi du dehors.

L'individualisme, le rationalisme, le libre examen qui remplit l'histoire des derniers siècles, est une révolte de l'esprit humain à l'égard de Dieu, c'est l'antéchrist. Ce mouvement insurrectionnel a commencé par la lutte des Gibelins contre l'autorité du Saint-Siége. L'imprimerie est une invention du démon. La réformation fut la première grande manifestation de cet esprit de rébellion. En vain l'institution de l'ordre des

[1] Michelet, *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, p. 86-87.

jésuites offrit-elle un remède au mal. La révolution française est le corollaire et le complément de la réforme du seizième siècle ; grâce à elle la liberté subjective s'est étendue à toutes les sphères de la réalité. Il a fallu que de nos jours le mal arrivât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause, lequel consiste dans la soumission de tous à la religion positive et à la triple autorité du père, du prêtre et du roi. L'autorité royale est la plus forte, la plus élevée, parce qu'elle embrasse la vie publique tout entière. Le roi est l'exécuteur des justices divines ; il n'est responsable que devant Dieu. La domination absolue de ces trois vicaires de Dieu, le père, le prêtre, le roi, est la fin de l'histoire.

D'une pareille philosophie à celle de Schleiermacher, il y a toute la distance qui sépare la servitude de la liberté, ou la paresse d'esprit du libre examen, de la pensée active et indépendante. « Schleiermacher aussi, ajoute M. Michelet, se sent à l'étroit dans les limites de la *théorie de la science* de Fichte, et aspire à une science réelle, objective, qu'il a pressentie, même avant qu'elle se fût clairement produite dans les premiers essais de Schelling. Mais la tendance de Schleiermacher vers l'objectivité n'est elle-même qu'une autre forme de l'idéalisme subjectif, en ce qu'il se sent plus attiré vers Jacobi, à qui il reconnaît devoir beaucoup. A la négation de l'indépendance individuelle, Schleiermacher oppose le côté positif de l'individualité, et fait de l'individu même le prêtre, effaçant ainsi d'une manière plus absolue que le protestantisme lui-même toute différence entre le prêtre et le laïque ; selon lui, l'individu comme tel, pris dans sa nature propre, est l'organe par lequel se manifeste la raison divine. Ainsi toute individualité est devenue le miroir objectif de l'esprit universel, qui se plaît à s'exprimer d'une manière infinie dans la variété des esprits individuels[1].

[1] Michelet, *l. c.*, p. 92.

Ajoutons que selon Schleiermacher le moi individuel n'est rien dans son isolement; qu'il n'est quelque chose que par sa communion avec les autres et par le sentiment de sa dépendance de l'univers et de l'infini, de Dieu.

Il résulte de ce qui précède que, pour avoir subi l'influence de Fichte, Schleiermacher n'est pas plus de son école qu'il n'est spinoziste ou de l'école de Schelling, parce que dans ses premiers écrits on trouve des pensées qui témoignent de son commerce avec Spinoza et Schelling. Tandis que M. Michelet voudrait réduire Schleiermacher au simple rôle d'intermédiaire entre Fichte et Schelling, selon M. Reinhold[1], sa première direction philosophique fut principalement déterminée par la philosophie de la nature de ce dernier. Ce qui le prouve c'est l'esprit panthéiste qui règne dans la première édition de ses Discours sur la religion, ainsi que la méthode que plus tard, alors qu'il eut renoncé au panthéisme, il continua d'appliquer à la solution des problèmes spéculatifs. Il serait plus juste de dire que, dans ses commencements, Schleiermacher était à Fichte dans le même rapport à peu près que Schelling, et que plus tard il s'éleva tout aussi bien au-dessus du panthéisme que du théisme ordinaire.

Schleiermacher fut en même temps ce que chacun devrait être, le disciple de tout le monde et de personne, et tout en recevant des leçons de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, de Fichte, de Jacobi, de Novalis, de Schelling, il sut rester lui-même et conserver son originalité et son indépendance.

Nourri jusqu'à l'âge de vingt ans à l'école des Frères Moraves, devenu ensuite à Halle le disciple du théologien Semler, qui joignait à une piété profonde une critique libérale, en même temps que de la philosophie nouvelle et par elle de Spinoza, très-lié plus tard avec les chefs de l'école romantique, prédicateur, littérateur et patriote, tout en s'assimi-

[1] *Geschichte der Philosophie*, 3e édit., t. II, p. 506.

lant les idées et les sentiments qui agitaient ses contemporains, Schleiermacher, doué à la fois d'un esprit flexible et étendu et d'une personnalité indépendante et ferme, sut imprimer à sa pensée un caractère propre et individuel[1].

La philosophie de Schleiermacher est ainsi une combinaison originale des idées et des tendances de l'époque, mêlée d'un élément personnel; elles sont modifiées par leur combinaison même et par le moule dans lequel elles ont été jetées et dont elles ont reçu l'empreinte. Ainsi qu'il l'a dit, il n'a consenti à être le disciple de personne en particulier, ni voulu s'ériger en chef d'école, et de même que dans sa jeunesse, sans se roidir contre les enseignements d'autrui, il s'est appliqué à penser par lui-même et à conserver son indépendance, il n'a eu d'autre but, dans son action sur les autres, que de les amener à se développer selon leur propre nature.

Selon lui, l'essentiel est que l'esprit de chacun s'exerce et se développe; que chacun ait la conscience de son rapport à l'univers. Voilà pourquoi la pensée comme telle avait plus d'intérêt pour lui que le savoir lui-même : de là sa prédilection pour la critique et la dialectique, comme un moyen à la fois d'exercer les forces de l'esprit et de fonder la science.

Schleiermacher, à son début, publia presqu'en même temps, vers 1800, trois écrits : les *Lettres sur Lucinde,* les *Discours sur la religion,* et les *Monologues.* Frédéric Schlegel avait publié un roman, intitulé *Lucinde,* dans lequel la licence et l'impudeur se drapaient des dehors de la pensée philosophique, où la vertu, la pudeur, la décence, sont traitées de préjugés, et où le mépris de toute convenance sociale est présenté comme une preuve de supériorité morale et intellectuelle.

Si Lucinde n'était qu'un roman licencieux, on ne compren-

[1] Zeller, *Geschichte der christlichen Kirche*, p. 146. Stuttgart, 1848.

drait pas comment Schleiermacher a pu s'en occuper dans un écrit, qui parut, il est vrai, sous le voile de l'anonyme, mais que ses amis ont cru pouvoir admettre dans ses œuvres[1], sans porter atteinte à l'honneur de sa mémoire; mais il y a de plus dans ce roman une philosophie, qui semblait issue du noble idéalisme de Fichte. Le passage suivant, tiré d'un morceau intitulé : *Idylle sur l'oisiveté,* suffira pour le caractériser à cet égard. «Pourquoi, y est-il dit entre autres, pourquoi les dieux sont-ils dieux, si ce n'est parce qu'ils vivent sciemment et à dessein dans une parfaite inaction? Et voyez comme les poètes, les sages, les saints cherchent à leur ressembler encore en ceci; comme ils font à l'envi l'éloge de la solitude, de l'insouciance, de l'oisiveté! Et n'ont-ils pas raison? Tout ce qui est beau et bien n'existe-t-il pas sans nous et ne se maintient-il pas par sa propre vertu? A quoi bon cet effort incessant tendant à un progrès sans relâche et sans but? Cette activité inquiète qui s'agite sans fin, peut-elle le moins du monde contribuer au développement de la *plante* infinie de l'humanité, qui croît et se forme d'elle-même?... Le travail et la recherche de l'utile sont les anges de mort, à l'épée flamboyante, qui empêchent l'homme de rentrer au paradis. En vérité, on devrait faire de l'oisiveté un art, une science, une religion même... Plus un homme ou un ouvrage humain est parfait, plus il devient semblable à la plante, qui, de toutes les formes de la nature, est la plus belle et la plus *morale,* et ainsi la vie la plus divine serait *pure végétation.* Je me contenterai donc de jouir de mon existence, et je m'élèverai au-dessus de toutes les fins de la vie, parce que toutes elles sont bornées et par conséquent méprisables.» La jouissance, voilà donc la fin du sage, et pour se désennuyer, on fait des sonnets et des romans antisociaux, on enlève la fiancée d'autrui, sauf à se marier plus tard et à se convertir après.

[1] Schleiermacher's *sæmmtliche Werke; zur Philosophie,* t. I, p. 421-506.

Si c'est là de la philosophie romantique, ce n'est certes pas celle de Fichte, non plus que le véritable romantisme, qui a pour principe l'infini et pour objet l'amour chevaleresque, l'amour désintéressé. Selon Fichte l'infini est dans le moi, ou plutôt dans sa volonté, dans son action; dans le système de Schlegel, la fin qu'il poursuit, est atteinte sans lui, et il n'a qu'à se reposer dans la jouissance de lui-même. Tout ce qui constitue le monde moral, tout ce que la multitude révère, les mœurs, les convenances, les lois, la religion établie, ne sont que des formes finies et sans consistance, un reflet passager du moi universel, indignes des respects du sage (*des Gebildeten*); et si celui-ci consent néanmoins à faire comme les autres, il se rit intérieurement de sa propre action, en tant qu'elle est individuelle et qu'elle n'a pas le caractère de l'absolu et de l'infini.

Schleiermacher partageait alors jusqu'à un certain point en théorie les idées de son ami Schlegel; il les reproduit en partie, à sa manière, mais pour les adoucir, les expliquer et leur donner un sens plus élevé, plus philosophique : on prévoit qu'il ne s'arrêtera pas là, qu'il ne suivra pas l'auteur de *Lucinde* dans le dôme de Cologne et dans l'antichambre du prince de Metternich.

Les *Discours sur la religion*[1] s'adressent à ceux de ses détracteurs qui le sont devenus par le progrès des lumières, et qui se vantent de leur détachement de la vie religieuse comme d'une preuve de la supériorité de leur esprit sur les opinions de la foule : c'est au nom même de la philosophie qu'il veut leur démontrer l'importance et la réalité de la religion.

Dans le premier discours, intitulé : *Apologie*, il commence par s'excuser de plaider une cause perdue et qui semble lui être personnelle en sa qualité de théologien; il sait combien

[1] *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Veræchtern*, 4e édit., 1831.

est difficile la tâche qu'il s'est imposée; mais une nécessité divine, dit-il, le pousse à l'entreprendre et à s'adresser précisément à un pareil auditoire. Pourquoi ne l'entendraient-ils pas, ces esprits éclairés? Lui-même, quoique théologien, n'est-il pas un homme éclairé aussi? Il ne se propose pas de relever de leurs ruines les formes vieillies, les dogmes usés d'un culte qui a fait son temps : il voudrait faire revivre au fond des âmes le besoin de la religion. Il prouvera que cette culture intellectuelle, en vertu de laquelle on méprise les choses religieuses, n'est pas la vraie culture, qu'elle est fausse ou incomplète, puisque la religion répond à un des plus nobles besoins de la nature humaine.

Par une loi immuable, dit-il, la divinité s'est imposé la nécessité de désunir son œuvre d'une manière infinie, et de composer toute existence déterminée de deux activités opposées, l'une par laquelle elle se maintient individuelle, l'autre par laquelle elle tend à se fondre avec le tout. Toute la nature matérielle est un jeu éternel de forces contraires. L'esprit aussi est soumis à cette loi universelle. Deux tendances opposées déterminent et constituent la vie de l'âme humaine. En vertu de l'une, elle tend à se poser comme individualité et d'absorber, de s'assimiler ce qui l'entoure, tandis que d'un autre côté la crainte de se trouver isolée en présence du tout la porte à s'unir à quelque chose de plus grand, à se fondre avec lui et à s'en laisser déterminer. Le rapport de ces deux tendances, l'une à l'autre, peut être très-divers, des nuances très-variées sont possibles entre les deux extrêmes. L'instinct de l'individualité, lorsqu'il est trop peu modifié par la tendance contraire, prend le caractère d'une sensualité insatiable; uniquement occupé de lui-même, incessamment partagé entre le désir et la jouissance, l'individu perd de vue la vie commune de l'humanité. Mais cette vie demeure tout aussi bien cachée à celui qui est exclusivement dominé par l'autre penchant; sa raison se perd dans un jeu d'idées

vaines : du point de vue de la généralité vide, il méprise la vie, la réalité. Il ne suffit pas non plus que les deux tendances contraires se tiennent en équilibre, se détruisent réciproquement, au lieu de se pénétrer. La divinité envoie dans tous les temps des hommes en qui les deux activités se pénètrent d'une manière féconde. Des dons merveilleux, une parole puissante leur donnent de l'empire sur les esprits; ils sont les interprètes de la divinité et de ses œuvres, et savent réunir ce qui, sans eux, demeurerait à jamais désuni. Dans leur vie, les idées générales prennent une forme individuelle, particulière. Ils fondent l'ordre, le droit, les mœurs, et produisent un monde fait à leur image. Ces prêtres du Très-Haut seront nécessaires tant que ne sera pas venu le temps où, selon un antique oracle, nul n'aura plus besoin des enseignements d'autrui, parce que tous seront devenus les disciples de Dieu.

Le second discours surtout est remarquable : il traite de l'*essence de la religion*. L'auteur établit d'abord que la piété, le sentiment religieux, la religion, est une sphère à part dans l'esprit; que la religion n'est ni un simple savoir, ni une sorte d'activité, ni un mélange de l'un et de l'autre, mais le produit d'une disposition primitive et particulière. La mesure du savoir n'est point la mesure de la piété. Sans doute elle suppose la pensée, la contemplation du monde et de ses merveilles; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel en toutes choses, voilà la religion. Elle reconnaît Dieu et le monde, mais elle n'en est pas le savoir. Elle est de même distincte de la morale, en ce qu'elle rapporte toute action à Dieu, bien qu'elle ne reconnaisse pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux décisions de la science véritable. La morale suppose la liberté, tandis que la piété serait tout aussi vive et profonde alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité.

Cependant, ajoute Schleiermacher, parce que la religion est autre chose que le savoir et l'action, qu'on ne s'imagine pas qu'elle puisse exister sans l'un et l'autre; qu'un homme puisse avoir de la religion et être immoral, ou qu'il puisse avoir de la moralité ou de la science sans religion. L'homme religieux peut être ignorant, mais non livré à un savoir faux. C'est précisément alors qu'on ne reconnaît pas la religion pour le troisième à côté de l'action et de la science, que ces deux dernières cessent d'être unies entre elles et qu'on se persuade que l'on peut posséder l'une sans l'autre. « La vraie science, dit-il, est intuition parfaite; l'action véritable est un art, une culture née de la nature propre de chacun et par son propre effort; la vraie religion est le sens et le goût de l'infini. »

C'est ici que, par opposition à l'idéalisme subjectif de Fichte, ou plutôt pour le compléter, Schleiermacher se prononce hautement pour Spinoza, sauf à l'interpréter à sa manière. « Qu'est-ce que la science, dit-il, si ce n'est l'être des choses en vous, dans votre intelligence? Et l'action, l'art est-ce autre chose que votre être dans les objets, auxquels vous communiquez la forme, l'ordre et la mesure? Et comment le savoir et l'art seraient-ils véritables en vous, si ce n'est qu'autant que l'éternelle unité de la raison et de la nature vive en vous?... Tant que l'homme ne s'unit pas à l'être éternel, dans l'unité immédiate de l'intuition et du sentiment, il en demeure éternellement séparé, dans l'unité dérivée de sa conscience. Que deviendra l'idéalisme de nos jours s'il ne retourne pas à cette unité primitive, si, grâce à l'humilité de la religion, son orgueil ne consent pas à reconnaître une autre réalité que celle pour laquelle il professe un dédain si juste et si hardi? Au lieu d'imprimer ses formes à l'univers, il le détruira; il en fera une simple allégorie, une vaine fantasmagorie de sa conscience vide et bornée. Venez donc avec moi rendre hommage aux mânes de saint Spinoza! Pour lui,

plein de l'esprit universel, l'infini était le commencement et la fin, l'univers son éternel et unique amour; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était lui-même le miroir fidèle : oui, il était plein de religion et de l'esprit saint; et c'est pour cela aussi qu'il est seul, placé à une hauteur où personne n'a encore su l'atteindre, maître en son art, mais élevé au-dessus du monde profane, sans disciples et sans droit de cité (*ohne Bürgerrecht*).»

Cet hommage rendu à Spinoza était une protestation de plus contre l'exécration traditionnelle qui pesait sur sa philosophie, qu'en général on condamnait sans la connaître ou sans la comprendre; mais ses modernes partisans, dans leur admiration, lui prêtèrent des sentiments qui lui étaient étrangers.

Ainsi que l'a remarqué un écrivain distingué[1], que nous avons consulté plus d'une fois, Schleiermacher attribue ici à Spinoza une pensée qui ne lui appartient pas. « Cette noble conscience, dit-il, à côté de l'humilité, par laquelle, selon Schleiermacher, Spinoza se retrouve dans le miroir infini de la substance universelle, est une pensée entièrement étrangère à Spinoza. Celui-ci sacrifie sa personnalité sans réserve à Dieu, et ne se sent bien-heureux que dans la contemplation de la substance divine. En lui prêtant cette pensée, Schleiermacher est encore sous l'influence de la philosophie de Fichte; le moi, tout en reconnaissant l'absolu hors de lui, se refuse à s'y perdre, à s'en laisser absorber; il ne peut se résigner à l'anéantissement dont la substance universelle menace la personnalité.» Il s'agit, après Fichte, de concilier la substantialité indépendante, l'infinie personnalité du moi individuel, avec la souveraineté de la substance absolue, et Schleiermacher lui-même travaille à cette conciliation.

[1] Julius Schaller, *Vorlesungen über Schleiermacher*, p. 56.

L'unité du moi et de l'infini, dit-il, tel est le but du savoir et de l'action; mais on y peut tendre aussi par le sentiment, et c'est là ce qui constitue la vie religieuse. La religion est le sentiment de l'infini. L'univers, incessamment actif, se manifeste et agit sur nous à tout instant. Chaque forme qu'il produit, tout être auquel, dans la plénitude de sa vie, il donne une existence distincte, tout événement qui s'échappe de son sein fécond, est une action de lui sur nous. Or, recevoir toutes ces impressions, non chacune pour soi et comme une chose particulière, mais comme faisant partie de l'ensemble, comme une expression de l'infini, et s'en laisser mouvoir et déterminer, voilà ce qui constitue la religion, pour laquelle l'être et la vie sont être et vivre en Dieu et par lui.

On a dit que la crainte qu'inspire la nature nous avait donné le premier sentiment de l'infini, qu'elle était même l'unique base de la religion. S'il en était ainsi, dit Schleiermacher, la religion cesserait avec le progrès de la science, à mesure que l'esprit apprend à dompter la nature et à la soumettre à ses fins. Il n'en est rien cependant; au contraire, la véritable piété ne commence que là où s'évanouit la crainte; car aimer l'esprit universel, contempler ses œuvres avec amour et admiration, telle est la fin de la religion. La religion ne consiste pas non plus à être touché de ce qu'on appelle les beautés de la nature, les formes délicates et les teintes variées des fleurs, le coucher du soleil, le chant des oiseaux, un paysage pittoresque : c'est se laisser séduire à de vaines apparences. C'est encore moins la vue de l'infini matériel, de ces masses énormes semées dans l'immensité de l'espace, qui produit véritablement l'élévation religieuse : cet étonnement qu'inspirent les masses et les grandes distances, n'est qu'une stupéfaction puérile, à laquelle échappe sans cesse le véritable infini. Ce qui nourrit réellement le sens religieux dans le monde physique, ce ne sont pas ses

grandeurs, mais ses lois éternelles, qui nous révèlent, dans les petites choses comme dans les grandes, l'unité divine et l'éternelle immutabilité du monde. Si des perturbations, des anomalies, semblent démentir ces lois, concluons-en que d'autres sphères agissent sur celle de notre monde, et qu'une unité plus haute les relie entre elles. Remarquons aussi l'énergie avec laquelle la vie domine la mort, et en ressuscite toujours; sachez comprendre l'éternelle harmonie qui anime et unit le tout, sachez y prendre votre place, et vous saurez alors ce que c'est que la religion.

Mais pour ressentir la vie de l'esprit universel et pour avoir de la religion, il faut que l'homme ait auparavant sympathisé avec l'*humanité*. L'humanité est notre véritable élément, et notre intérêt pour elle est la mesure de notre religion. Pour aimer les hommes, il ne faut pas prétendre trouver l'idéal de l'homme parfait réalisé dans les individus, mais dans l'espèce tout entière. L'éternelle humanité est semblable à un artiste accompli, sans cesse occupé à mettre au jour toutes les formes possibles, à évoquer des profondeurs de l'*idée* toute la richesse des différences qui sont en elle, et à exprimer chacune avec le caractère qui lui est propre. Les hommes se ressemblent moins qu'il ne paraît au premier aspect; chacun a quelque chose qui le caractérise particulièrement, et chacun est ainsi un membre nécessaire du grand tout dont il fait partie, et doit comme tel nous intéresser.

L'histoire aussi est une source de religion; elle atteste partout le progrès; la victoire de la vie sur la mort, de la civilisation sur la barbarie, de la liberté sur la servitude : elle est une œuvre éternelle de rédemption.

C'est ainsi que l'esprit religieux est appliqué à voir partout l'universalité des choses, les actions de l'esprit qui gouverne le monde, la vie universelle, et c'est par la religion que notre existence elle-même devient vie universelle, et participe du caractère de l'infini.

Selon Schleiermacher, à cette époque de sa vie théologique, la religion n'est pas une science, et ne peut être par conséquent opposée à la physique ou à la psychologie. Placé à ce point de vue, il fait bon marché des dogmes positifs et de ce qu'on appelle *miracles, inspiration, révélation*. Tout cela est peu essentiel au sentiment religieux, et n'a de l'importance que pour le sentiment réfléchi. Schleiermacher ne nie pas les miracles et l'inspiration à la manière des rationalistes de son temps, dont les efforts de tout expliquer naturellement lui paraissent une puérilité. Tout phénomène peut être considéré comme une expression de l'infini et y être ramené. Le mot *miracle* n'est que le nom religieux de tout événement, le plus naturel même et le plus ordinaire. Plus on est religieux, plus on voit partout de merveilles. Il admet de la même manière la révélation, l'inspiration, l'action de la grâce. Toute communication primitive et nouvelle de l'univers à l'homme, tout sentiment, toute intuition de l'infini, est une révélation pour lui. Ce qu'on appelle l'inspiration n'est que l'expression générale du sentiment de la moralité et de la liberté véritables; car, par là même que l'activité humaine est considérée comme déterminée par ce qu'il y a d'infini dans la nature de l'homme et comme indépendante de la nature extérieure, elle apparaît comme divine; et la grâce, qu'est-elle autre chose que l'expression commune de la révélation et de l'inspiration?

Ces idées sont ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion réfléchie, et se retrouvent nécessairement en toute conscience religieuse. « Celui qui, de son point de vue, ne voit pas de miracles dans le monde, pour qui ne s'élèvent point de révélations du fond de son âme; celui qui, dans des moments solennels, ne sent pas vivement qu'un esprit divin l'inspire, n'a pas de religion. Mais se savoir en possession de tout cela, voilà la foi véritable. Croire, au contraire, ce qu'un autre a fait et senti, penser comme il a pensé, est une

servitude indigne; professer une foi pareille, c'est prouver qu'on est incapable de religion, et l'exiger des autres, c'est montrer qu'on n'entend rien aux choses religieuses. Tout livre saint est un produit de l'esprit religieux, un monument vivant de l'âge héroïque de la religion; mais il faut savoir en saisir l'esprit, et par là même on est le mieux en état de s'en passer.»

Jusqu'ici l'auteur n'a point cherché à établir selon l'usage l'existence de Dieu, et il n'a pas même fait mention de l'immortalité de l'âme, bien que la foi en Dieu et en une vie future passe généralement pour l'essence de la religion. Mais, selon Schleiermacher, cette foi, telle qu'on l'entend d'ordinaire, en tant qu'elle repose sur des notions, n'est pas l'essentiel, et la religion ne l'admet qu'autant qu'elle est sentiment, conscience immédiate. Or, pris ainsi, Dieu et l'immortalité sont partout présents dans ce qui précède.

Une religion qui se définit le sentiment de la présence de Dieu en nous, ne peut être conçue sans Dieu. Dieu n'est-il pas cette unité suprême que le sentiment religieux cherche et trouve partout? Et si vous concevez le monde comme un grand tout, pouvez-vous le concevoir ailleurs qu'en Dieu? L'idée de Dieu, comme notion logiquement déterminée, composée de caractères qu'on appelle les attributs de l'être divin, est fort au-dessous de la véritable science, et ne satisfait pas la pensée religieuse, parce qu'elle fait descendre l'absolu lui-même dans le domaine des oppositions, dont il est le principe, et lui prête une conscience, une personnalité, une volonté humaine. En regard de cette manière de concevoir Dieu à l'image de l'homme, se fait valoir celle qui lui refuse toute personnalité et le conçoit comme la nécessité universelle, qui produit et unit tout être et toute pensée. Les deux notions opposées laissent également à désirer; selon l'une, la divinité est un être fini et borné, selon l'autre, un être sans vie réelle.

Les partisans respectifs des deux systèmes ont tort de s'accuser réciproquement d'irréligion ; la vraie piété peut se concilier avec les deux manières de voir, qui, examinées de plus près, ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'elles le paraissent, pourvu que l'on retranche dè l'une l'idée de mort et d'inertie, et que l'on s'applique sincèrement à écarter de l'autre toute limite, tout ce qui est en contradiction avec l'idée de l'être infini et absolu.

Toute cette partie de l'ouvrage de Schleiermacher méritera toujours d'être consultée sur la souveraine question de la personnalité de Dieu.

On peut être beaucoup moins satisfait de ce qu'il dit de l'immortalité de l'âme, en tant qu'il la prétend implicitement renfermée dans sa définition de l'essence de la religion. Au milieu du monde fini, se sentir un avec l'infini et être éternel dans chaque instant, voilà, dit-il, l'immortalité religieuse. Dans la vie religieuse, nous dépouillons tout ce qui est mortel et temporaire, tout y étant conçu du point de vue de l'éternité et de l'infini. L'idée que la plupart des hommes se font de la vie future est contraire à l'essence de la vraie piété. Loin de procéder du sentiment de l'infini, qui aspire à s'unir à Dieu, qui est renoncement à tous les intérêts égoïstes, la croyance vulgaire de l'immortalité a pour principe l'amour même de l'individualité, la crainte de ce qui est éternel et infini. « Mais plus on désire une immortalité qui ne peut pas même se concevoir, — car on ne peut se faire une idée d'une existence finie ayant le caractère de l'infini, — plus on perd l'immortalité véritable, offerte à tous, et en même temps on perd cette vie mortelle, en se laissant tourmenter par des pensées et des images vaines. Essayez plutôt de renoncer à votre vie pour l'amour de Dieu, d'anéantir dès ici-bas votre personnalité, pour vivre dans l'être un et en tous. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant lui-même il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a

ressenti un plus saint et plus vaste désir que le vœu de durer comme individu, y a droit, et c'est uniquement avec lui qu'il est possible de parler des espérances que nous apporte la mort, et de l'existence infinie à laquelle nous devons infailliblement nous élever par elle.»

Schleiermacher traite dans les discours suivants de l'*éducation religieuse*, de l'*Église et de la prêtrise*, et *des religions*. Nous allons en extraire quelques propositions principales.

La religion n'étant pas en soi une doctrine, ne peut être enseignée; mais on peut l'exciter, la faire naître. Le besoin d'y amener les autres résulte immédiatement de l'enthousiasme même qui saisit l'homme religieux dans la contemplation de l'univers. C'est cet enthousiasme, lorsqu'il est servi par une parole puissante, qui fait le prêtre; le laïque est celui qui a besoin de recevoir une impulsion. Une véritable église, une société vraiment religieuse, est une parfaite république, où chacun est tour à tour prêtre et laïque, recevant l'impulsion et la donnant. Elle admet toutes les nuances de religion, et rien n'est plus contraire à la vraie piété que la devise : *Hors de nous point de salut*. Plus un homme est pieux, plus il respecte la manière de voir particulière d'autrui. Plus une église s'éloigne de cet idéal de la vraie société religieuse, plus elle laisse à désirer. Le grand défaut de l'Église, telle que le temps l'a faite, c'est que l'éducation religieuse, au lieu de se fonder sur le sentiment, sur l'intuition de l'infini, est un enseignement. La religion y est présentée comme un ensemble de doctrines déterminées. Cependant on aurait tort de vouloir détruire l'Église; avec tous ses défauts, elle est toujours un moyen de préparer l'avénement de l'église véritable. Ce qui l'empêche de l'être d'une manière plus efficace, et ce qui l'a fait dégénérer de sa primitive institution, c'est l'intervention de l'État dans les choses de la religion, la reconnaissance d'une religion de l'État. Schleiermacher en conclut qu'il faut à tout prix rompre entre l'État

et l'Église tout lien qui enchaîne celle-ci et la rend stationnaire : c'est son *Carthago delenda.*

Pour ce qui est de la pluralité des religions, elle était inévitable; elle est donnée dans l'essence même de la religion. Comme elle est surtout sentiment, intuition de l'infini, elle a dû affecter des formes diverses selon la diversité des individus qui en sont les organes. Si l'on n'avait pas fait consister la religion en une doctrine systématique, on n'aurait jamais eu la singulière pensée d'une religion universelle, d'une forme unique et seule véritable; pour exister réellement elle a besoin de s'individualiser. Toutes les religions dites positives sont dans leur origine des religions individuelles, sous une forme déterminée, et toutes elles sont vraies sous leur forme immédiate; mais elles ont été défigurées par la réflexion, le raisonnement, et par la fixité qu'on a prétendu leur imprimer, en les convertissant en corps de doctrine et en les érigeant en Églises de l'État. La religion dite *naturelle* n'est pas véritablement religieuse, car elle est chose tout abstraite, sans caractère propre; elle est religion en général, et par là même ce n'est pas une religion.

Selon Schleiermacher, le christianisme est fondé sur l'antagonisme du fini et de l'infini, sur l'hostilité qui existe entre le monde et Dieu; il a pour objet l'action par laquelle la divinité concilie cette division : la chute et la réhabilitation, voilà ce qui détermine la forme générale de la religion dans le christianisme. Selon lui, tout le développement de l'humanité est une tendance continuelle vers un plus haut degré de sainteté, une lutte sans cesse renaissante contre le mal. Ce qu'il y a de vraiment divin dans Jésus-Christ, c'est la divine clarté avec laquelle cette grande idée se développa dans son esprit. Celui qui est pénétré de cette idée est chrétien, à quelque église ou à quelque école que d'ailleurs il appartienne. Jésus-Christ n'a pas entendu arrêter tout développement ultérieur de l'esprit. Les livres saints sont de-

venus la *Bible* par leur propre force; mais tout autre livre, qui serait conçu dans le même esprit, avec une égale énergie, pourrait s'y ajouter, bien que comme prémices de l'esprit, ils soient en possession d'une sainteté particulière, d'une dignité indélébile.

Si, dans les *Discours sur la religion*, Schleiermacher s'est inspiré de Spinoza et rappelle souvent la manière de Schelling, dans les *Monologues* il est plus de l'école de Fichte; mais il est partout en même temps lui-même.

L'écrit intitulé *Monologues*[1], est un de ses ouvrages qui ont eu le plus de succès. En voici quelques-uns des passages les plus caractéristiques : ils donneront une idée de ce mysticisme philosophique qui lui est commun avec l'auteur de la *Destination de l'homme*.

« La liberté et l'infini, dit Schleiermacher dans le premier monologue, intitulé *Réflexion*, n'existent que pour celui qui sait nettement distinguer ce qui, dans son existence et dans le monde, est lui-même, d'avec ce qui lui est étranger; pour celui qui aura bien compris comment ces deux choses sont distinctes et quelle est leur action réciproque. Aux yeux de la multitude, le monde physique, d'où l'esprit est absent, est ce qu'il y a de plus grand, de souverain; l'esprit, pour elle, est dans le monde un hôte insignifiant, peu sûr de sa place et de sa force. Pour moi, au contraire, l'esprit, le monde intérieur, se pose hardiment en présence du monde extérieur, le domaine de la matière. L'alliance en moi de l'esprit et du corps n'est-elle pas un indice de la grande union de l'esprit avec la matière universelle? Est-ce que, par la vertu de mes sens, je ne saisis pas le monde extérieur? Les formes éternelles des choses ne sont-elles pas éternellement présentes en moi, et ne suis-je pas en droit de ne voir dans celles-ci que le reflet de mon intelligence?

[1] Monologen, *eine Neujahrsgabe*, 1800; 5e édit., 1836; réimprimé dans les Œuvres philosophiques, en 1846, t. I, p. 345.

Tandis que la multitude est saisie de respect à la vue des masses matérielles, qui les écrasent en quelque sorte sous leur poids, pour moi tout cela n'est que le corps commun de l'humanité, le corps qui appartient à l'espèce tout entière, comme le mien est à moi, et qui lui a été donné pour qu'elle le domine et se manifeste par son moyen. C'est ainsi que la terre est pour moi le théâtre de ma libre action; en toute sensation même, bien qu'elle me semble imposée du dehors, il y a libre activité interne; je ne me sens pas autrement limité par le monde extérieur que par mon corps, et partout où il y a action de lui sur moi, je réagis également sur lui. Ce que je m'oppose véritablement comme individu, ce n'est donc pas le monde extérieur, mais l'éternelle communauté des esprits, avec leur influence réciproque et leur éternelle harmonie. C'est uniquement à ce monde-là, au monde moral, qu'il appartient de déterminer mon action, de modifier et de façonner la superficie de mon être, et c'est là seulement que je reconnais la nécessité. Dans le monde des esprits, mon action est libre, mais mon influence est soumise à des lois éternelles. Dans le monde spirituel, la liberté se heurte contre la liberté, et l'action de chacun est limitée par celle de la communauté.

« C'est ainsi que la nécessité morale, la seule véritable, se concilie avec la liberté; je ne puis me concevoir que comme libre... Pour moi la liberté est en toutes choses ce qu'il y a de plus primitif et de plus intime. Alors que je me retire en moi-même pour la contempler, je n'appartiens plus à l'empire du temps et je me sens délivré des limites de la nécessité; l'esprit alors, dépouillant tout sentiment de servitude, s'aperçoit de sa puissance créatrice; je me sens éclairé d'une lumière divine, qui dissipe pour moi les ténèbres de la vie vulgaire. »

Cette contemplation de soi n'empêche pas l'action au dehors. Tout en agissant sur le monde, il faut conserver,

nourrir en soi la conscience de notre nature éternelle. « Ne prenez aucun souci de ce qui arrivera, et ne pleurez point ce qui passe; mais travaillez à ne point vous perdre vous-mêmes, et pleurez seulement si, entraînés par le fleuve du temps, vous ne portez pas le ciel en vous. »

Dans le second monologue, intitulé : *Examen de conscience (Prüfungen)*, Schleiermacher expose de nouveau sa théorie sur le rapport de l'individu à l'humanité et à l'univers, et formule son principe du caractère propre et individuel (*Eigenthümlichkeit*). « Pendant longtemps, dit-il, moi aussi je me contentais d'avoir trouvé la raison seulement; et, révérant l'identité de l'être un comme ce qu'il y a de plus élevé, je croyais qu'il n'y avait pour chaque cas et pour chacun qu'une seule manière d'agir convenablement, et qu'un homme ne se distinguait d'un autre qu'autant que chacun était placé dans un milieu, dans une position particulière; que l'humanité ne se manifestait diverse que dans la diversité des actions extérieures; enfin que l'homme individuel n'était pas en soi un être d'un caractère qui lui fût propre, mais que chacun pris en lui-même était en tout pareil aux autres. Et, en effet, le grand nombre flotte dans un milieu indéterminé, et n'offre ainsi qu'une masse informe et grossière. Pour moi, cette pensée n'a pu me satisfaire à la longue; j'ai acquis la conviction que tout homme doit représenter l'humanité selon sa nature propre, sous une forme particulière, afin qu'elle puisse se manifester tout entière, sous toutes les formes qui sont virtuellement en elle.

« Cette pensée m'élève; par elle je sais que je suis un être individuellement voulu par Dieu, un ouvrage particulier de sa puissance, destiné à jouir d'un développement spécial, où viennent se concentrer et se pénétrer en une existence propre et distincte tous les éléments de la nature humaine. »

Ainsi, être soi, développer avec le plus de précision possible son individualité, dans ce qu'elle a de plus distinctif,

tel doit être, selon Schleiermacher, le but de tous les efforts; ce n'est que par là que l'homme est quelque chose, que l'individu peut avoir une valeur absolue.

Ce principe du développement particulier et de l'existence individuelle, frappée d'une empreinte qui lui est propre, ne détruit pas l'identité de l'humanité, la solidarité de tous : au contraire, il la suppose, et le moi universel ou collectif ne se réalise véritablement que dans les formes si variées de l'individualité; c'est précisément pour que l'humanité se développe tout entière, que c'est un devoir pour chacun de se former selon sa nature propre. Le sentiment et l'amour[1] sont la condition du développement individuel et par là même de la moralité. « Celui qui veut faire de soi un être déterminé, dit l'auteur des *Monologues*, doit être sensible pour tout ce qui n'est pas lui. Une sympathie universelle est la première condition du perfectionnement de chacun dans une sphère déterminée, et ce sentiment qui se livre à toutes les impressions qu'il reçoit, comment pourrait-il exister sans l'amour? Sans l'amour, cette force d'attraction du monde moral, il n'y a pas de vie propre, de formation particulière; sans lui tout ne serait qu'une masse grossière et uniforme.»

Les trois derniers monologues sont intitulés le *Monde*, l'*Avenir*, *Jeunesse* et *Vieillesse*[2].

Considéré du point de vue de sa morale, le monde, tel qu'il était au commencement de ce siècle, est loin d'avoir l'approbation de Schleiermacher. Cet empire que l'homme exerce sur la nature par la science et l'industrie, ce commerce plus libre des hommes entre eux, cette plus grande prospérité extérieure, ce n'est pas encore à ses yeux la vraie sagesse, la véritable liberté, le véritable bonheur. Il s'afflige de vivre dans un siècle aussi mauvais, qui n'est occupé que du bien-être matériel, et qui, perdant de vue le bien spirituel, ne

[1] *Sinn und Liebe.*

[2] *Weltansicht, Aussicht, Jugend und Alter.*

songe pas à pourvoir aux vrais besoins de l'humanité, en ce que, loin de relever la nature individuelle de chacun, la recherche exclusive du bien matériel ne fait que l'enchaîner et l'annuler. C'est pour cela que, considérée à ce point de vue, la société actuelle est barbare. L'homme vraiment libre n'appartient pas à ce monde-là, mais à un monde meilleur, qu'il peut espérer avec certitude, dont il jouit déjà par l'espérance, par la puissance poétique de la pensée.

Il n'est pas vrai que nous vivions tous sur la terre dans un état de dépendance et incertains de l'avenir; qu'un voile épais cache à l'homme ce qu'il deviendra, et que la puissance aveugle du destin ou la volonté arbitraire de la Providence se joue de nos résolutions et de nos vœux. Le sage s'élève au-dessus de la réalité vulgaire et la domine. Il en parcourt toutes les régions et en revient toujours plus riche, se réjouissant toujours plus de sa liberté, de son indépendance. Une seule chose vient troubler sa félicité et sa confiance : c'est la mort de ses amis plus que la pensée de la sienne. « Les amis, dit Schleiermacher dans son quatrième monologue, ne meurent pas pour moi, il est vrai; car leur vie passe dans la mienne et leur influence sur moi ne périt point; mais leur mort me tue moi-même; une partie de ma vie s'évanouit avec la leur[1]. »

La mort peut arriver de deux manières. Elle a lieu d'abord quand l'équilibre entre la vie interne et l'existence extérieure est rompu sans retour; mais elle aurait lieu aussi inévitablement alors qu'un homme serait arrivé au terme absolu de son développement individuel, à la perfection. Un être devenu parfait serait un Dieu; il ne pourrait plus supporter le poids de cette vie, elle lui serait d'ailleurs inutile.

[1] Il y a là sur l'amitié des pages aussi bien exprimées que vivement senties, des beautés de style et de sentiment, que l'analyse ne pourrait que flétrir et que la traduction ne peut rendre qu'imparfaitement. Nous essayerons cependant d'en traduire quelques passages, sous la note XV.

La liberté qui tend à cette perfection doit donc nous approcher de plus en plus de la mort, qui ne serait ainsi que le couronnement même de la vie. Mais comme les deux causes concourent incessamment à amener le trépas, nul ne peut arriver ici-bas à la perfection de son être, et nul ne peut mourir par là. «Je sais, ajoute l'auteur, que mon œuvre ne s'achèvera pas avant que s'éteigne en moi le feu de la vie; mais si elle arrivait à sa pleine maturité, mon être périrait, puisqu'il serait devenu parfait.» Si, en cet endroit, Schleiermacher avait tiré de ses prémisses toute la conclusion qu'elles renferment, il aurait fourni la preuve la plus forte de l'immortalité de l'âme. Mais il la laisse du moins entrevoir. Puisque, d'une part, tout homme est marqué du sceau de l'individualité, et que c'est le devoir de chacun de la porter à la perfection, de former le monde à son image, de s'égaler à Dieu; et puisque, d'un autre côté, la mort naturelle vient inévitablement empêcher l'œuvre de s'achever, on en peut conclure légitimement que la mort n'est pas le terme absolu de notre existence. Ainsi serait garantie au moins la durée de l'esprit après cette vie; et pour la garantir à toujours, il n'y aurait plus qu'à ajouter que l'éternité elle-même ne suffit pas à l'œuvre, précisément parce que l'homme est un être fini avec des tendances infinies.

Telle fut la philosophie de Schleiermacher au moment où son esprit, déjà mûrissant, avait encore toute sa fraîcheur, alors que les systèmes de Fichte et de Schelling partageaient les penseurs de l'Allemagne. Schleiermacher avait profité de l'un et de l'autre, en les assimilant à son génie indépendant. On a cru trouver une contradiction entre l'esprit qui règne dans les *Discours*, où il semble se rapprocher davantage de Schelling, et celui qui a inspiré les *Monologues*, où il paraît de l'école de Fichte. Mais, ainsi que l'a fait remarquer M. Schaller[1], les deux ouvrages reposent, quant à l'essentiel,

[1] Ouvrage cité, p. 122.

sur le même principe. « Ce qui en fait la différence, dit-il, c'est que, comme le voulait le sujet, dans les *Discours* la tendance à s'unir à l'absolu par le sentiment est présentée comme l'essence de la religion, tandis que, dans les *Monologues,* qui ont pour objet la morale, la libre détermination de soi est exigée comme la dernière fin de l'activité humaine. Et comme la vie religieuse et la vie morale se supposent réciproquement, les deux écrits se complètent et s'expliquent l'un par l'autre. »

Depuis la première publication de ces deux écrits, la pensée de Schleiermacher se modifia en s'enrichissant de vues nouvelles, mais sans changer quant à son principe fondamental. Dans les préfaces des nouvelles éditions des *Monologues,* de 1810 et de 1821, il déclare formellement qu'il n'entend en rien se rétracter pour le fond. La troisième édition des *Discours,* qui parut en 1821, est accompagnée d'observations qui ont pour objet d'en concilier davantage la pensée fondamentale avec l'idée chrétienne, mais qui, loin de revenir sur les principes exposés dans les *Discours,* tout en les modifiant, ont la prétention de les exprimer avec plus de précision.

Il nous reste à caractériser sa *Dialectique* et sa *Morale.*

Selon un des panégyristes de Schleiermacher[1], la pensée comme telle avait pour lui, ainsi que pour Lessing, plus d'intérêt que le savoir même ou la matière du savoir : de là sa prédilection pour la dialectique à la fois comme un moyen d'exercer la force de l'esprit et de fonder la science, et pour la critique, qu'il a surtout appliquée aux systèmes de morale.

Une analyse détaillée de la *Dialectique* de Schleiermacher, telle que ses éditeurs l'ont publiée après sa mort[2], est im-

[1] M. Baumgarten-Crusius, *Ueber Dr Fr. Schleiermacher.* Jena, 1834.

[2] *Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse; herausgegeben von Jonas.* Berlin, 1839.

possible ici ; nous devons nous borner à en indiquer les points principaux et surtout à en marquer le rapport avec celle de Hegel.

Dans l'introduction, l'auteur commence par exposer quel est, selon lui, le rapport de la dialectique à la philosophie. La dialectique doit présenter les principes de l'art de philosopher, et la philosophie, en général, est la pensée la plus parfaite avec une parfaite conscience[1]. Toute science la suppose, comme elle-même suppose un objet. Elle est le développement complet de la conscience. La logique, ou la connaissance abstraite des lois de la pensée, sans métaphysique, n'est pas une science, et la métaphysique, ou la connaissance des rapports de la pensée et de l'être, séparée de la logique, est une science arbitraire et fantastique.

Donner sa philosophie pour parfaite, c'est absence de critique, et il y a de l'arrogance à l'enseigner comme telle. C'est par l'art philosophique ou la dialectique qu'on approche de la philosophie comme science. Elle est en même temps l'art de la critique d'un savoir donné.

La dialectique est incompatible avec le scepticisme, ainsi qu'avec la supposition d'une différence absolue entre le savoir ordinaire et le savoir philosophique : il n'y a pas opposition, mais progrès de l'un à l'autre. La philosophie comme science est le plus haut développement d'un seul et même savoir, qui existe virtuellement en toute conscience humaine.

Après ces préliminaires, Schleiermacher divise la dialectique en une partie *transcendantale* et une partie *formelle* ou *technique*.

La pensée est transcendantale alors que, dépassant toute expérience donnée et tout savoir déterminé, elle constitue la base de toute connaissance réelle ; tandis que dans la partie technique de la dialectique, l'*idée* du savoir est considérée dans son développement, dans sa genèse.

[1] *Philosophie ist das hœchste Denken mit dem hœchsten Bewusstseyn* ; § 6.

La dialectique transcendantale part de l'idée du savoir et examine d'abord ce que le savoir est en soi, afin d'en reconnaître le principe. Le savoir se distingue de toute autre pensée par ces deux caractères : 1° il est produit nécessairement de la même manière par tous ceux qui pensent ; 2° il est considéré comme correspondant à un être pensé[1]. Par le premier de ces deux caractères il est délivré de tout ce qu'il y a de personnel et d'arbitraire dans la pensée individuelle ; par le second il est posé comme réel. Il est fondé sur l'identité des sujets pensants, sur l'impersonnalité de la raison ; c'est le produit de la raison et de l'organisation humaine, telle qu'elle est en tous ; il exprime le rapport de la totalité de l'être à l'organisation identique des sujets pensants. Il suppose l'accord de la pensée et de l'être. Il résulte de là que le savoir est immuable, en tant que son objet ne change pas. La différence de nature qui distingue et sépare l'être et la pensée ne prouve rien contre leur accord ; dans la conscience cette identité est évidente, le moi qui pense est le même que l'être pensé, la pensée et la volonté se pénètrent réciproquement, et la vie elle-même n'est que cette identité.

La correspondance de la pensée et de l'être a lieu au moyen du rapport réel de la totalité de l'être à l'organisation, de sorte qu'on peut dire que toute la pensée est un savoir qui exprime avec justesse les relations d'un être déterminé à l'organisation[2].

La pensée résulte du concours de l'activité intellectuelle et de celle des fonctions organiques ou des sens. La seule sensibilité n'est pas encore la pensée, elle ne sait pas même fixer l'objet ; mais à son tour l'activité intellectuelle, prise en soi et sans l'activité organique, ne suffit pas à la pensée. Selon Schleiermacher, les idées les plus générales même et les plus abstraites renferment un élément organique par leur

[1] *Dialekt.*, § 87. — [2] § 106.

rapport aux représentations sensibles des objets qui sont compris dans leur étendue. Ce n'est que dans le domaine transcendantal que l'on peut concevoir une séparation de la pensée et de l'élément organique. Ici l'on arrive aux idées de *Dieu* et du *chaos*. La première peut être conçue comme la négation de toute activité organique, de tout ce qui est sensible, la seconde comme celle de toute activité intellectuelle. Mais conçues ainsi, ces deux idées ne sont pas pensée réelle.

La forme de la pensée la plus parfaite est l'*intuition (die Anschauung)*, dans laquelle les deux activités sont en équilibre et se pénètrent. Une perception, dit Schleiermacher[1], devient intuition, lorsque l'objet est perçu dans ses rapports avec le reste : elle suppose un concours égal de l'activité intellectuelle et de l'activité organique.

En toute pensée, ajoute-t-il, l'activité intellectuelle est la source de l'unité et de la pluralité, et l'activité organique la source de la variété. Sans l'unité qu'y apporte la raison, celle-ci est confuse, indéterminée, tandis que sans la variété sensible, l'unité intellectuelle est vide et sans réalité.

Ainsi sont réfutés à la fois le réalisme pur ou le sensualisme avec le matérialisme, et l'idéalisme de Fichte avec le spiritualisme pur, ainsi que l'idéalisme critique de Kant.

L'idée du savoir implique une communauté d'expérience et de principes entre les hommes, communauté fondée sur l'identité de la raison et de l'organisme en tous.

Cependant toute pensée étant individuelle et comme teinte de l'organisme particulier à chacun, il n'y a pas en réalité de savoir pur, mais seulement diverses sphères concentriques de l'expérience et des principes communs.

La pensée et la perception représentent le même être : c'est pour cela que l'activité intellectuelle pose sous la forme

[1] *Dialekt.*, § 117.

de l'unité, ce qui dans l'activité organique est posé comme variété indéterminée; la notion et l'image expriment donc le même être. L'être est ainsi posé *idéalement*, dans l'intelligence, et *réellement* dans la sensibilité. L'idéal et le réel sont deux modes parallèles de l'être. Ils sont à la fois identiques et opposés, identiques en soi, et opposés dans la manière dont l'être se manifeste : cette identité dans l'opposition est la condition de tout savoir.

L'*idéal* est ce qui, dans l'être, est le principe de toute activité intellectuelle, en tant que celle-ci ne dérive aucunement de l'activité organique.

Le *réel*, au contraire, est ce qui, dans l'être, est le principe de cette dernière activité, en tant qu'elle ne dépend nullement de l'activité intellectuelle.

Cette opposition des deux éléments de l'être, cette indépendance des deux activités, de l'intelligence et du monde réel, qui est donnée dans la conscience, est la condition de toute vie, de toute intuition, de tout savoir.

Schleiermacher traite ensuite des formes sous lesquelles le savoir se produit primitivement en nous.

Le savoir n'est possible que sous les formes de la notion et du jugement. La notion est le produit d'une impression sensible venue du dehors et de l'activité intellectuelle : elle résulte de la réunion de ces deux fonctions.

Le jugement suppose la notion, et les jugements sont d'autant plus parfaits que les notions sont mieux déterminées; réciproquement la notion suppose le jugement, et elle est d'autant plus parfaite qu'elle repose sur un système plus complet de jugements. Toute notion est le produit d'une synthèse déterminée, par laquelle son objet est distingué nettement de l'être qui l'environne, par une suite de jugements : elle constitue une unité distincte, prise au milieu de la variété indéterminée, et renferme à son tour une variété qui donne lieu à des jugements divers.

A force de généraliser les notions, on arrive à celle de l'être abstrait, qui comprend logiquement toutes les existences (qui n'a rien de commun avec l'*idée* de l'unité absolue de l'être, l'*ens realissimum*, la substance de Spinoza), où tout est conçu comme un, et où se trouve détruite l'opposition de la pensée et de l'objet. Cette *idée*, dit Schleiermacher, n'est plus une notion, attendu qu'elle n'est pas résultée d'une synthèse de jugements, et qu'elle n'exclut rien ; c'est une notion quant à la matière, mais non quant à la forme. L'*idée* de l'être absolu comme identité de la pensée et de son objet n'est donc pas un savoir ; mais elle est le fondement transcendantal et la forme de tout savoir.

Pour trouver la raison absolue, le principe identique de tout, il faut ramener toutes les différences, toutes les oppositions, à une opposition souveraine, dont l'identification comprenne et concilie toutes les oppositions subordonnées. Cette opposition fondamentale est celle de l'être réel et de l'être intellectuel, de l'être et de la pensée. Leur identité constitue le principe souverain.

Schleiermacher admet avec Schelling et Hegel l'identité primitive de la pensée et de l'être, ou l'unité absolue de l'être, comme identité de l'idée et de l'objet, principe absolu, substance ou sujet infini dont l'évolution produit le monde ; mais il conçoit autrement cette évolution et cherche à échapper au panthéisme.

Le sujet absolu et l'unité absolue de l'être, dit-il, sont bien deux pensées différentes, mais elles expriment le même être : c'est l'identité pure et absolue, antérieure à tout être et à tout savoir déterminés.

En se manifestant, ce principe absolu produit les existences particulières. Les existences individuelles, comme phénomènes des idées divines éternelles, et par conséquent le monde fini, l'ensemble de ces phénomènes, ne peut avoir au principe absolu d'autre rapport que celui de la dépen-

dance, de la relativeté. — Dans le flux de l'activité phénoménale (le ῥοή d'Héraclite), il doit y avoir nécessairement des points fixes, des formes déterminées ; autrement le monde phénoménal serait sans réalité. Il y a tout à la fois persistance et mouvement de l'être. Point de continuité absolue. Chaque existence est déterminée, constante en soi, et non pas seulement effet d'une autre. Il est vrai que Schleiermacher n'admet au-dessous de l'homme, comme des réalités vraies et des forces réelles, que les espèces. Relativement à leur espèce, les individus, plantes et animaux, ne sont que des exemplaires sans essence propre, et ils n'ont pas plus de réalité en soi qu'une pensée ou un sentiment particulier de l'homme. — Un être est réel et libre dans la même mesure qu'il est pour lui, qu'il se pose pour soi, qu'il agit par soi : tel est le vrai sens de la liberté.

Ensuite toute existence déterminée dans le temps et l'espace, est, selon sa nature, avec les autres existences dans un rapport d'action réciproque, qui en constitue le degré d'indépendance et de liberté. La liberté et la nécessité, l'activité et la passivité, sont ainsi la mesure l'une de l'autre. Plus une existence est vraiment pour soi, se maintient indépendante en tout sens et à toujours, plus elle est propre à représenter un système complet de rapports à l'univers. Il n'y a pas à part un monde corporel et un monde des esprits, et l'homme n'est pas partagé pour ainsi dire entre une existence corporelle et une existence morale. Une distinction absolue entre l'âme et le corps conduit nécessairement au mécanisme sans vie réelle de l'*harmonie préétablie*. Toute chose est à sa manière une unité d'idéalité et de réalité, avec prédominance tantôt du côté réel, tantôt du côté idéal. Dans l'homme lui-même, le corps et l'esprit ne forment un tout réel que par leur réunion.

Schleiermacher, comme Schelling et Hegel, n'admet pas seulement l'identité de la raison dans tous les hommes, mais

celle de toute raison. S'il y a un savoir, il faut nécessairement que le système de toutes les notions qui constituent le savoir, soit donné d'une manière indépendante du temps (*auf eine zeitlose Weise*) dans la raison une et identique, qui est présente en tous[1]. Ce qui veut dire seulement que ces notions sont toutes également données virtuellement dans la raison de tous, ainsi que dans le germe la plante est virtuellement renfermée; que la raison est prédisposée à les produire, que son essence est la totalité vivante du schématisme des notions, qui ne peuvent se réaliser que par le concours des fonctions organiques : tel est le vrai sens de la théorie des idées innées.

C'est, mais avec une foi entière dans la réalité des notions, bien qu'en d'autres termes, la doctrine de Kant. Aux formes synthétiques de la pensée, à ce que Kant appelle les catégories, les concepts *à priori*, vient s'offrir, au moyen de la perception, grâce à l'harmonie de notre organisation avec la totalité des existences, l'être réel, afin que par le jugement nous l'adaptions au système de nos concepts, tel qu'il est préformé en nous.

Ainsi que les anciens disaient figurément que la divinité était le *lieu* de toutes les forces vives, on peut dire que la raison est le lieu de toutes les notions vraies.

Dans les derniers paragraphes de la première partie de la *Dialectique*[2], Schleiermacher s'occupe de l'idée de Dieu et de ses rapports avec le monde.

Il repousse le panthéisme. Ce n'est point en s'élevant jusqu'à l'idée de force suprême, ou de substance universelle, qu'on peut arriver à la véritable idée de Dieu, puisque la force suprême est encore du domaine de la notion, à laquelle Dieu est supérieur[3]. Dieu ne peut être conçu comme le genre suprême, non plus que comme destin ou cause première, ni

[1] *Dialekt.*, § 176. — §§ 183-227. — [2] § 183.

comme providence, en tant que la providence ne serait autre chose que le destin ayant conscience de ses actes[1].

De même la matière absolue, chaotique, n'est qu'une abstraction. On ne peut expliquer le monde au moyen de l'action de Dieu, comme force et cause souveraine, sur la matière abstraite.

Si Dieu n'est que l'architecte de l'univers, il n'y a plus unité de l'être. S'il tire la matière du néant, la matière est sans réalité. Enfin, si le monde se forme spontanément du sein du chaos, la matière seule est réelle. Les deux idées de Dieu et de la matière, conçues la première comme représentant la totalité de notre action intellectuelle, abstraction faite du concours des fonctions organiques, et la seconde, comme représentant la totalité de nos affections organiques, abstraction faite de tout ce que produit l'intelligence, ne peuvent rendre raison de la création.

Schleiermacher est dans le vrai lorsqu'il soutient que l'idée de Dieu comme être suprême, universel, substance absolue, ne répond pas au sentiment religieux, qui suppose en Dieu autre chose que des attributs purement ontologiques. Le corrélatif nécessaire de Dieu, selon cette manière de le concevoir, serait l'idée vide et confuse de matière. Selon le sentiment religieux, Dieu est en nous et dans les choses, et non hors du monde et en soi[2], et la présence de Dieu en nous constitue notre être véritable, car sans *idées* et sans conscience morale nous serions pareils aux brutes[3]. Cependant les idées et la conscience n'expriment pas l'être véritable de Dieu en soi. Dieu ne peut être conçu en dehors du monde, ni en soi; nous ne pouvons avoir une idée de lui qu'autant qu'il est en nous et dans le monde. Les deux idées de Dieu et du monde sont corrélatives et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre[4], bien qu'elles ne soient pas identiques.

[1] *Dialekt.*, § 202. — [2] § 216. — [3] § 216. Observ. 2. — [4] § 219.

L'idée de Dieu est transcendantale dans un sens bien plus élevé que l'idée de l'univers. Celle-ci dépasse notre savoir réel, parce qu'en raison des limites de notre organisation nous ne pouvons jamais embrasser l'univers tout entier; mais avec une organisation plus parfaite et un travail incessant on pourrait approcher d'une connaissance parfaite de l'organisme universel, de la totalité des choses; tandis qu'un savoir plus étendu, plus parfait, ne nous approche pas plus de l'idée de la divinité.

Cette idée est également donnée en tout acte du savoir, mais on n'en peut pas approcher par une science plus profonde ou plus étendue, tandis que l'objet du savoir est précisément de convertir l'*idée* du monde en intuition, de connaître par approximation l'universalité des choses, le système universel : on peut de plus en plus approcher de cette science parfaite, sans pouvoir jamais la réaliser entièrement.

Schleiermacher n'admet pas, avec Schelling et Hegel, que la pensée puisse saisir le tout, Dieu et le monde. Selon lui, bien que l'*idée* ou le sentiment de Dieu soit présent en tout acte de la pensée, et qu'avec l'*idée* du monde, elle constitue notre être et notre savoir, la divinité est placée dans une sphère où nulle science ne peut l'atteindre, et la science la plus avancée ne peut réaliser son idéal que par approximation quant à l'univers. Selon Schleiermacher, les deux idées, Dieu et le monde, ne sont pas non plus identiques, comme elles le sont dans le système de Hegel et de Schelling; elles ne sont ni identiques ni opposées, mais corrélatives; on ne peut ni les identifier ni les séparer; elles se supposent réciproquement, et l'on ne peut concevoir entre Dieu et le monde d'autre relation que celle de connexité, d'existence connexe (*des Zusammenseyns*). Nulle image, nulle parole humaine ne peut exprimer convenablement ce rapport.

Les deux idées, prises ensemble, rapportées l'une à l'autre,

sont le fondement du vrai savoir, et doivent le déterminer concurremment. La prédominance de l'une conduit à la *théosophie*, celle de l'autre à une philosophie plus ou moins matérialiste, leur identification constitue le panthéisme.

L'idée de Dieu est pour le savoir le point de départ transcendantal (*terminus a quo*), le principe de la possibilité du savoir en soi ; l'idée du monde en est la fin, le but où il tend (*terminus ad quem*), le principe qui pousse le savoir réel à se développer[1].

Si, partant de l'absolu, la pensée ne tendait pas vers cette fin, elle serait sans objet, et tout ce qu'elle produirait, erreur ou vérité, aurait la même valeur. Si, au contraire, elle prétendait à la connaissance de l'univers, sans partir de l'absolu, de l'*idée* de Dieu, le vrai savoir serait impossible.

L'objet de ce qu'on appelait autrefois la *psychologie rationnelle* est de montrer comment, en se développant, l'idée du savoir, avec l'idée de l'action morale, conduit à l'idée de Dieu ou de l'Absolu et à l'idée du Monde, comme principes constitutifs de l'existence humaine.

Schleiermacher conclut en disant que l'idée de Dieu est la forme de tout savoir en soi, le principe de la *construction*, et que l'idée de l'univers est le principe de la combinaison du savoir.

La seconde partie de la *Dialectique* est moins importante, bien qu'elle renferme encore des aperçus remarquables, qu'il nous est impossible de relever ici.

L'*idée* du savoir est ici considérée dans son mouvement, dans sa réalisation. Il faut distinguer entre la production et la combinaison. Il y a une double production, l'une naïve et involontaire, pour ainsi dire, qui produit l'expérience vulgaire, l'autre volontaire, réfléchie, qui constitue le savoir véritable, d'après une forme déterminée : construction du savoir, qui est complétée par la combinaison.

[1] *Dialekt.*, § 222.

La justesse de la construction suppose la justesse des notions et des jugements. Celle de la combinaison repose sur deux opérations, celle de l'invention et le travail architectonique.

Sous le titre *de la construction du savoir en soi*, Schleiermacher traite de la formation des notions, et de celle des jugements ; sous le titre *de la combinaison du savoir*, il expose sa théorie de l'invention et de l'opération architectonique.

Quant à leur contenu, les notions sont de deux sortes : *notions de sujet*, les substantifs, et *notions de prédicat*, les verbes pris substantivement. Quant à leur origine, elles sont obtenues ou par induction ou par déduction.

Les jugements sont divisés par Schleiermacher en jugements incomplets ou partiels et jugements complets. Ces derniers sont ceux qui portent sur les notions déjà formées par des jugements primitifs. Pour le jugement primitif, le sujet est le chaos des impressions sensibles, le monde de l'expérience ; pour le jugement absolu, qui résulte de l'ensemble de tous les jugements complets, le sujet est le monde, comme système : ainsi toute pensée, sous la forme du jugement, est un progrès du jugement primitif à la synthèse absolue.

La combinaison par invention se fait tour à tour par induction et par déduction ; elle est complétée par l'art architectonique, dont le plus petit objet est toute notion particulière, composée d'une variété de jugements, et le plus grand la totalité de tout le savoir humain, la notion de l'univers. Le système absolu est la réalisation complète de l'*idée* du savoir, où viennent se combiner et se pénétrer la science expérimentale et la science spéculative, dont l'identité constitue l'idée de la vraie philosophie.

Schleiermacher a exposé ses idées sur la morale principalement dans sa *Critique des systèmes de morale*[1] et dans

[1] *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*; 1803.

un ouvrage posthume intitulé : *Esquisse d'un système de la morale*[1].

Le premier de ces deux ouvrages est encore conçu sous l'influence de Spinoza et de Schelling. Voici comment il a été apprécié par un philosophe qui fut un des adversaires les plus prononcés du panthéisme et de l'idéalisme absolu. « L'unité spinoziste, dit Herbart[2], donne au moraliste qui s'en inspire, une fausse direction. La critique des systèmes de morale, par Schleiermacher, nous en offre un exemple d'autant plus remarquable que, malgré ses défauts, c'est d'ailleurs un des plus beaux monuments de la pénétration et du savoir philosophiques.

« Platon et Spinoza ont appris à Schleiermacher des choses qu'à toute autre époque que celle de Fichte et de Schelling, il n'eût certes pas vues dans leurs ouvrages. Rien de plus différent que le *bien* (ἀγαθον) de Platon, ce principe suprême du monde réel des idées, et la substance universelle de Spinoza, idée toute théorique, de laquelle il est facile de déduire cette révoltante doctrine qui enseigne, non pas seulement que Dieu a droit sur tout, mais encore que les natures finies ont un droit égal à leur puissance. Or, malgré l'abîme qui sépare ces deux principes, Schleiermacher les fait toujours marcher ensemble, comme si un même esprit les avait inspirés, et il cite également Platon et Spinoza pour leur faire appuyer son propre sentiment. Dès le commencement, il les suppose d'accord avec lui-même pour considérer la connaissance de l'être suprême comme la connaissance absolument première, comme la source et le principe absolu de tout savoir. Tout connaisseur des écrits de Platon sait combien le sens donné au mot ἀγαθον dans le sixième livre de la République est isolé, imprévu et peu conforme à ce qu'il signifie ailleurs, et il est infiniment plus sûr d'attribuer

[1] *Entwurf eines Systems der Sittenlehre*. Berlin, 1835.

[2] *Metaphysik*, t. I, p. 393 et suiv.

à Platon un sentiment tout différent de celui que lui prête Schleiermacher, grâce à l'influence que le principe de Spinoza exerçait alors sur tous ses partisans. Au surplus, il n'est pas vrai de dire que Spinoza lui-même ait posé immédiatement l'être souverain à peu près comme Schelling posa l'absolu, après que Fichte eut mis à la mode cette façon de procéder; car on sait par quels mauvais arguments Spinoza a prétendu prouver l'existence de sa substance infinie.»

Schleiermacher partageait avec Fichte la conviction que le savoir était *un* et qu'il devait sortir tout entier d'un même principe. «Nulle science, dit-il vers la fin de sa critique, ne peut former un tout pour soi; nulle ne peut s'établir que par sa réunion avec toutes les autres sous une science souveraine, qui soit pour toutes les autres la raison de leur existence.

«Ou le progrès de tout savoir théorique dépend du développement de la conscience morale, ou bien ce dernier développement est déterminé par le progrès général de la connaissance, ou enfin le développement moral et le savoir théorique sont fondés tous deux dans un troisième savoir.... La philosophie pratique de chacun, telle qu'elle est déterminée par sa propre moralité, détermine à son tour sa philosophie théorique. Comment la morale des stoïciens s'allierait-elle à la physique d'Épicure?» A cela Herbart, pour qui la morale est une science indépendante, répond que la physique des stoïciens et leur théorie sur la destinée des âmes étaient peu à l'unisson de l'idéal sublime qu'ils se faisaient de la vie du sage.

Selon Schleiermacher, si la morale est une science, elle doit pouvoir être réduite en système, et il importe que ce système soit le plus complet possible et qu'il réponde le plus possible à l'idée qu'on doit s'en faire. Elle doit de plus se rattacher à la science suprême, parce que le savoir est un. Cependant, par une réminiscence de Kant, Schleier-

macher attribue à la conscience morale une sorte de suprématie, ou du moins une grande influence sur le savoir théorique. « Ainsi que le caractère des sciences particulières, telles que chacun les présente, dépend du développement de sa conscience morale, de même l'idée vraie d'un système des connaissances humaines, idée sans laquelle nulle science ne peut être parfaite, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la moralité accomplie, ou, ce qui revient au même, de la conscience complète des lois souveraines et du vrai caractère de l'humanité. Partout donc où cette conscience était présente, nous avons trouvé au même degré les principes de la vraie morale comme système[1]. »

Dans sa critique plus négative que positive, Schleiermacher s'applique surtout à montrer ce que, dans les systèmes les plus connus, les méthodes diverses laissent à désirer. Elle porte, dans le premier livre, sur les principes souverains de la morale; dans le second, sur les notions morales; dans le troisième, enfin, sur les systèmes comme tels.

Ce qui, selon Herbart, recommande surtout le travail critique de Schleiermacher, c'est la distinction qu'il établit entre les notions morales, d'après les trois idées générales de *devoir*, de *vertu* et de *biens*. Tel est aussi le principe de la division de l'*Esquisse d'un système de morale*, qui traite dans la première partie du bien *souverain*, dans la seconde de la *vertu*, dans la troisième des *devoirs*.

L'idée dominante dans la morale de Schleiermacher est encore celle du développement individuel de chacun par une assimilation universelle : entrer en communauté d'existence avec ses semblables, en restant soi-même, et pour mieux devenir soi-même; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de son individualité propre, ou s'assimiler tout autour de soi, selon sa propre individualité, avec la seule

[1] *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, p. 343.

réserve de l'intérêt universel, tel est le devoir général. La société étant une pluralité d'individus, n'est constituée conformément à la raison que par la communauté d'existence morale des individus. L'action des hommes en société est à la fois identique et diverse, universelle et individuelle : ils ont ensemble une mission commune, qui s'accomplit par là même que chacun y concourt selon sa propre nature. La vertu est en général l'harmonie de la raison et de la nature sensible de l'homme. Considérée comme sentiment, elle se manifeste sous deux faces, comme sagesse et comme amour; considérée comme aptitude, elle est prudence et constance.

Ainsi partout dans la philosophie de Schleiermacher domine le principe de l'individualité : c'est partout l'effort de conserver et de développer l'individualité en présence de l'identité, de l'universalité.

L'espace nous manque pour relever tout ce qu'il y a de remarquable dans ses écrits sur les questions politiques et sociales, dont il s'est beaucoup occupé, plus fidèle en ceci à l'exemple de Fichte qu'à celui de Schelling[1]. Dans ses *Leçons sur la politique*[2], il traite d'abord de la *constitution de l'État*, ensuite de l'*administration*, enfin de la *défense de l'État*. Il n'admet ni la maxime que toute constitution est bonne, pourvu que l'État soit bien administré; ni celle qui attend tout d'une bonne constitution; ni celle, enfin, qui prétend qu'il suffit qu'il soit bien pourvu à la conservation de l'État au dedans et au dehors. Il veut à la fois une constitution rationnelle, une bonne administration et une bonne défense de l'État. Selon lui, la constitution est surtout déterminée d'une part par la grandeur des États, et d'autre part

[1] *Sur les diverses formes de l'État, Dissertation lue, en* 1814, *dans l'académie de Berlin* (Œuvres philosophiques, t. II, p. 246); — *Sur la mission de l'État quant à l'éducation*, 1814 (Œuvres philos., t. III, p. 227).

[2] *Die Lehre vom Staat*, la politique, ouvrage posth., publié par Brandis. Berlin, 1845.

par les besoins de l'administration et de la défense. L'administration n'est autre chose qu'une bonne direction donnée à l'État légal pour conformer le plus complétement qu'il est possible la nature à l'organisme de l'intelligence.

Schleiermacher dit d'excellentes choses sur les crimes politiques et le droit de l'État à leur égard. Distinguant entre les traîtres, qui tendent à livrer le pays à l'étranger, et les révolutionnaires, qui cherchent à hâter le progrès par la violence, il veut que ces derniers, lorsqu'ils sont vaincus, soient traités comme les prisonniers de guerre, et que la plus grande peine qu'on puisse leur infliger soit l'exil[1].

Nous n'avons point à nous occuper des travaux théologiques de Schleiermacher, bien qu'ils soient très-remarquables et qu'ils aient en partie imprimé une direction nouvelle à la théologie de l'Allemagne protestante. Comme théologien il prétendait que le dogme ecclésiastique devait être traité indépendamment de la spéculation philosophique, et qu'il devait être à chaque époque l'expression fidèle, bien qu'individuelle, du sentiment de la communauté. Cependant, dans sa *Théologie dogmatique*[2], dans l'introduction surtout, il n'a pu s'empêcher d'être encore philosophe. Sa philosophie religieuse s'était modifiée et de plus en plus élevée au-dessus du panthéisme.

Il fait encore consister l'essence de la religion dans le sentiment de l'infini, de l'absolu; mais l'infini n'est plus, comme dans les *Discours* de 1800, l'univers, la substance universelle, qu'il ne concevait cependant dès alors ni comme personnelle au sens humain ni comme morte et inerte : l'absolu est ce que tous les peuples appellent Dieu, et la religion est le sentiment de notre dépendance absolue de Dieu. Se sentir dépendant, c'est rapporter son existence à Dieu. Le

[1] *Die Lehre vom Staat*, p. 150.

[2] *Der christliche Glaube, nach den Grundsætzen der evangelischen Kirche*, etc.; 2e édit. Berlin, 1830, 2 vol. in-8o.

monothéisme est la forme la plus parfaite de la religion, et le monothéisme le plus pur est celui de la religion chrétienne.

Les deux tendances opposées qui, selon les *Discours sur la religion*, constituent la vie humaine, celle par laquelle l'individu travaille à se maintenir lui-même et à s'assimiler le monde, et celle qui le porte à s'unir à l'univers, à Dieu, à se confondre avec lui, ces deux tendances sont ici appelées par Schleiermacher *spontanéité* et *réceptivité*, activité et passivité, sentiment de la liberté et sentiment de la dépendance. La conscience de soi suppose le concours de ces deux sentiments; l'action réciproque du sujet et de ce dont il dépend; c'est la conscience de notre être dans le monde, comme partagé entre le sentiment de la liberté et celui de la dépendance: ces deux sentiments sont inséparables, également nécessaires. Ce sentiment de dépendance, en tant qu'il est absolu, est religion; l'objet auquel il est rapporté est Dieu, et non le monde ou l'universalité des existences finies et encore moins une de ses parties. Sans doute nous dépendons des choses du monde; mais nous agissons sur lui, et cette dépendance n'a rien d'absolu[1]. De là cette conséquence qu'il n'y a de liberté pour nous que quant au monde fini, et que nous ne sommes pas libres quant à Dieu, l'idée de Dieu emportant pour les créatures celle d'une dépendance absolue. Ce sentiment n'est point déterminé par un savoir religieux antérieur; il est primitif, mais il ne devient conscience claire et distincte que par l'idée de Dieu. On peut donc dire que cette idée nous est donnée primitivement et virtuellement dans le sentiment, et c'est dans ce sens qu'il y a une révélation primitive de Dieu, une manifestation de Dieu dans l'homme. La piété de chacun est en raison du degré d'intensité et de clarté auquel la conscience de soi est devenue le sentiment de la présence de Dieu en nous, sentiment de dépendance

[1] *Glaubenslehre*, t. I, p. 20-22.

absolue. Dans cette doctrine, Schleiermacher n'est plus panthéiste; mais il n'admet pas non plus le théisme ordinaire, en tant que celui-ci prétend concevoir Dieu comme un objet donné et déterminé. « Transporter cette idée à quelque objet pouvant être perçu, à moins qu'on ne sache parfaitement que cet objet n'est qu'un pur symbole, c'est l'altérer, la corrompre, soit que l'on conçoive Dieu comme apparaissant passagèrement (théophanie), soit qu'on se le représente comme un être individuel permanent, apercevable[1]. »

Pour donner une idée plus complète de l'œuvre de Schleiermacher, il faudrait encore rappeler ici ses travaux de haute critique et relatifs à l'histoire de la philosophie ancienne. On lui doit un travail très-remarquable sur Héraclite, dont il a mis le premier les fragments dans un ordre convenable; des dissertations savantes sur les Ioniens Anaximandre et Diogène d'Apollonia, sur la philosophie de Socrate, sur le philosophe Hippon. Sa traduction, malheureusement laissée incomplète, des œuvres de Platon, accompagnée d'introductions et de commentaires, est un chef-d'œuvre de fidélité intelligente; mais il est à regretter que, malgré leur mérite, ses commentaires soient trop empreints des idées du temps; plus naïve, son interprétation aurait été, sans doute, plus vraie et plus fidèle.

Schleiermacher mourut le 12 février 1834, avec une parfaite connaissance de ce qui se passait en lui à l'approche du moment suprême, et s'en entretenant avec sa famille et ses amis : il vit approcher la mort sans la désirer et sans la craindre; il mourut immédiatement après avoir administré la sainte Cène à ses amis et à lui-même[2].

[1] *Glaubenslehre*, t. I, p. 24. Voir la table des matières de cet ouvrage dans la note XVI.

[2] Voir *Erinnerungen an Friedrich Schleiermacher*, Souvenirs de Frédéric Schleiermacher, par le Dr Lücke, dans la revue théologique intitulée *Studien und Kritiken*.

CHAPITRE II.

SOLGER ET FRANÇOIS BAADER.

En même temps que Schleiermacher, vivait à Berlin, depuis l'établissement de l'université en cette ville jusqu'en 1819, un jeune homme, Ferdinand *Solger*, qu'une mort prématurée vint interrompre au milieu de sa carrière[1].

Selon M. Michelet, Solger forme un *moment* nécessaire entre Schelling et Hegel, et prépare l'avènement de celui-ci[2]. Chaque génération, selon lui, a ses idées propres. Chacune des philosophies allemandes de ces derniers temps n'a véritablement régné que dix ans. La plus haute gloire de Kant tombe entre 1780 et 1790. Pendant les dix années suivantes, c'est Fichte qui prédomine; le nouveau siècle trouva Schelling à son apogée; à partir de 1810, il fut obligé de céder le sceptre à Solger. Mais Solger ne fut lui-même qu'une sorte de régent en attendant la majorité de Hegel, qui, durant la troisième période décennale (de 1820 à 1830), enseigna à Berlin en maître souverain. Depuis cette époque glorieuse de la monarchie de Hegel, toute la vie philosophique s'est bornée au développement de l'école hégélienne, qui remplit la dernière période décennale (de 1830 à 1840).

Ainsi, selon M. Michelet, après la première philosophie de Schelling, il n'y a plus rien que Solger, Hegel et son école, dont la lutte au dehors et avec elle-même constitue la vie philosophique présente. Schelling, reprenant la parole après vingt-cinq ans de silence, en reparaissant à Berlin, n'est qu'un épisode sans importance; c'est une ombre, un mort revenu au milieu des vivants.

Solger, malgré son mérite, eût été sans doute fort étonné

[1] Voyez sur la vie et les ouvrages de Solger la note XVII.

[2] *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, p. 219-220.

de se voir ainsi classé parmi les princes de la philosophie; Solger est tout simplement un disciple de Schelling, en même temps que de Fichte et de Jacobi, avec des idées à lui, sur la philosophie de la nature et principalement sur l'art. Célèbre en Allemagne par une excellente traduction de Sophocle, il a surtout marqué par ses travaux sur la critique et l'esthétique, dont le principal monument est l'ouvrage intitulé : *Erwin*, quatre dialogues *sur le beau et l'art*[1].

Nous devons nous borner à rapporter ici quelques-unes de ses idées sur la philosophie générale, et à faire connaître les principes essentiels de sa théorie du beau.

Selon M. Michelet, Solger accomplit la conciliation de la philosophie de la foi et du sentiment avec la spéculation : toutes les expressions de cette philosophie se retrouvent chez lui, mais prises dans un sens spéculatif. « La philosophie, dit Solger, doit fournir à la vie tout entière un centre et un ferme appui dans les profondeurs de la conscience. Elle part de l'expérience de ce fait primitif et supérieur à toute explication, que la conscience individuelle est, dans son essence, une avec la conscience universelle, dont elle n'est qu'une expression particulière; le sentiment de cette unité, qui est la vie la plus parfaite de Dieu, constitue ce qu'on appelle la *foi* : la foi est la conviction que Dieu se manifeste par nous, pour nous et en nous, et comme telle elle est identique avec la raison même. »

On peut douter que Jacobi ait accepté cette conciliation de la spéculation avec la philosophie de la foi. La foi, dans le langage de Solger, n'est autre chose au fond que l'*intuition intellectuelle* de Schelling, dans laquelle, selon celui-ci, est donnée l'idée des idées, l'idée de l'absolu, dont le développement produit le monde. Seulement le panthéisme de Solger est plus mystique, plus sentimental, et il n'admet

[1] *Erwin, vier Gespræche über das Schœne und die Kunst*, 1815, 2 vol.

pas au même degré que Schelling la parfaite identité de la pensée divine créatrice et de la dialectique humaine, qui travaille à la reproduire. Par sa dialectique, du reste, Solger forme la transition non de Schelling à Hegel, mais de la *théorie de la science* de Fichte à la logique de Hegel.

«La philosophie, dit Solger, a pour mission de nous donner conscience des principes secrets de nos convictions; d'approfondir les faits de conscience, où se révèlent les *idées* de notre connaissance. Elle ne peut rien créer; ce serait, par une prétention téméraire, lui attribuer une puissance égale à celle du créateur. Elle ne produit pas plus les idées que la connaissance de l'histoire ne produit les faits; elle nous donne l'intelligence de ce qui, dans notre vie, est le vrai, l'éternel, la vie véritable et la présence de Dieu, afin que nous ne confondions pas la vraie réalité avec la réalité vulgaire[1].»

«C'est à reconnaître le monde réel dans sa vérité que doit s'appliquer le philosophe; ce n'est qu'à lui que le monde se révèle dans sa réalité vraie. Le philosophe ne voit en chaque chose individuelle et à chaque instant de sa vie que le parfait; il fait abstraction de la forme temporaire et accidentelle des phénomènes, qui n'est pour lui qu'une apparence vaine, pour n'y voir que l'être vrai, éternel[2].

«...La philosophie n'est autre chose que la pensée ayant pour objet la présence de l'être dans notre connaissance et notre existence, la révélation divine. Toute notre vie, en tant qu'il y a de la vérité en elle, est cette révélation même. C'est en elle, en tant qu'elle est présente dans un moment donné, qu'est fondée toute satisfaction que nous donne la connaissance du vrai, ou la vue du beau, ou la pratique du bien[3].»

[1] *Vorlesungen über Æsthetik*, p. 8; — *Nachgelassene Schriften*, t. I, p. 598.

[2] *Philosophische Gespræche*, p. 298, 310.

[3] *Nachgelassene Schriften*, t. II, p. 111.

Selon Solger, la philosophie n'est pas un système, et malgré son unité elle affecte en chacun une forme particulière. « La meilleure philosophie, dit-il, est celle qui affecte le moins le caractère d'un système déterminé[1]. Il n'y a pas, il est vrai, plusieurs philosophies, mais la philosophie une a subi des variations diverses, qui en constituent l'histoire. Celui qui prétend avoir rencontré la forme absolue, éternelle et à jamais invariable de la philosophie, prouve par là même qu'il n'a pas de philosophie qui lui soit propre; car une philosophie qui est véritablement à nous est uniquement celle qui satisfait à tous les besoins actuels de notre âme, et qui, à cause de cela même, a un caractère particulier[2]... Ainsi que l'être éternel est *un*, la vraie religion est une, comme la vraie philosophie. Mais l'homme est imparfait et sa tâche est de lutter contre son imperfection; c'est pour cela que ses convictions affectent toujours une forme particulière[3].

Rien de plus différent en apparence que la manière de voir vulgaire et la connaissance philosophique : elles sont cependant identiques au fond.

Il y a nécessairement, dit Solger[4], deux manières de connaître : la manière commune, qui est celle de la conscience vulgaire et incomplète, et la connaissance philosophique, qui est celle d'une conscience supérieure, pleine et entière. La première est connaissance des rapports, des différences, des contradictions; la seconde unit et concilie toutes les oppositions dans une unité vivante, antérieure à toute division, la conscience divine, que l'entendement ne comprend pas, en ce qu'il conçoit Dieu comme un être personnel, qui ne diffère, selon lui, des autres personnes que par une intelligence infinie.

1 *Vorlesungen über Æsthetik*, p. 47.
2 *Nachgelassene Schriften*, t. II, p. 120.
3 Là-même, p. 147.
4 *Nachgelassene Schriften*, t. II, p. 54 et suiv.

Malgré leur apparente opposition, les deux manières de connaître ont un même contenu : c'est la même *idée* divine, se déployant, d'après la première, dans le monde des différences, et d'après la seconde, contractée, pour ainsi dire, en une unité intérieure.

L'esthétique de Solger se rattache avec indépendance à celle de Schelling. Il l'a exposé dans son *Erwin*, et dans des Leçons publiées après sa mort par un de ses auditeurs[1]. Nous allons en rapporter les idées principales.

L'esthétique, selon Solger, est la théorie philosophique du beau, ou pour mieux dire, une théorie philosophique de l'art; car, dit-il, le beau n'existe véritablement que dans les œuvres de l'art; lorsque nous considérons la nature sous la forme du beau, nous transportons l'idée de l'art à la nature[2].

L'art fait partie de la philosophie pratique, en tant qu'il cherche à réaliser au dehors une idée qui est uniquement fondée dans la conscience.

Le beau n'est point donné dans la nature : c'est un produit de la conscience, qui vient imprimer sa forme à la matière. Si, malgré cela, on porte sur la nature des jugements qui y supposent de la beauté, c'est parce que nous considérons la nature elle-même comme une œuvre d'art, de l'art divin. Dans l'homme, la faculté artistique est une manifestation d'une puissance supérieure, de la force divine qui est en nous.

Sans concevoir Dieu comme un artiste, dans le même sens que l'homme, on peut cependant considérer la nature comme un produit de l'art divin, en la concevant comme produite d'après les idées divines.

C'est ainsi que se concilient les deux principes, qui

[1] *Vorlesungen über Æsthetik*, *herausgegeben von* L. W. L. Heyse. Leipzig, 1829.

[2] Ouvrage cité, p. 1.

semblent d'ailleurs se contredire, celui qui fait consister l'art dans l'imitation de la nature, et celui qui le fait résulter de la nature idéalisée.

Si l'on érige l'imitation en principe suprême de l'art, on admet que la beauté est donnée dans les objets; si, au contraire, on fait consister l'art dans la réalisation d'un idéal, on conçoit le beau comme procédant de la conscience. Si la nature est elle-même considérée comme le résultat d'un art, l'imitation de la nature est un art elle-même.

La philosophie de l'art ne s'occupe directement ni des procédés techniques, ni de la critique; mais elle en fournit les principes souverains, tels qu'ils se révèlent au fond de la conscience.

Son but est de faire comprendre quelle est l'essence de l'art, ce qui inspire l'artiste, quels sont les principes internes qui font de l'œuvre d'art une révélation déterminée de l'*idée;* et c'est dans les ouvrages même qu'elle cherche à saisir ces principes.

La philosophie de l'art est en même temps une préparation à la philosophie en général, en ce qu'elle nous montre visiblement la présence des idées dans des ouvrages extérieurs, dans les phénomènes[1].

Après ces préliminaires, Solger, dans ses Leçons, passe en revue les ouvrages les plus remarquables sur l'esthétique, les principaux systèmes, et les juge de son point de vue quant à leur tendance générale. Il apprécie les théories de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Longin, d'Horace, de Quintilien. A son jugement, Platon est dans le vrai, quant à l'essentiel, et il comprend la théorie d'Aristote tout autrement que la plupart de ses modernes interprètes. Selon lui, la pensée de faire consister l'art dans la simple imitation, est étrangère à Aristote, et ce qu'il appelle imitation n'est pas une simple

[1] Ouvrage cité, p. 3-10.

copie de la réalité phénoménale. La doctrine de Plotin n'est qu'un reflet de la lumière de Platon. Il a considéré le beau d'une manière tout abstraite. Tandis que, d'après Plotin, la beauté consiste dans la victoire de la forme sur la matière, selon Solger, elle résulte de l'unité de la matière et de l'idée. Longin n'a considéré le sublime que du point de vue de la rhétorique. Horace n'a présenté aucun principe proprement dit, et Quintilien s'est borné à la critique, critique judicieuse, mais qui n'a rien de philosophique. Ainsi qu'on doit s'y attendre, Solger juge sévèrement la théorie de Boileau et de Batteux. Il y a, selon lui, quelque vérité dans le principe du leibnitzien Baumgarten, qui faisait consister le beau dans la perception sensible de la perfection, et celle-ci dans la conformité d'une chose avec sa notion; mais dans le système de cette école le beau est dégradé, en ce qu'il n'y est jamais question que de la beauté physique. On distingua faussement entre ce qu'on appelait les *belles-lettres* et les *beaux-arts,* réduisant ces derniers à l'expression de ce qui est sensible. Cependant, ajoute Solger, Baumgarten avait le pressentiment d'un principe plus élevé, en ce qu'il reconnaissait qu'il y avait dans la manière dont l'objet appelé beau était rapporté à la notion, quelque chose de mystérieux, de supérieur, que l'entendement ne concevait pas. Ses successeurs, Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, n'apportèrent à son système que des modifications peu importantes.

En Angleterre, c'est le sensualisme qui prévaut pendant tout le dix-huitième siècle. Solger apprécie rapidement les théories morales et esthétiques de Shaftesbury, d'Adam Smith, de Hutcheson, de Hogarth, et leur reproche une complète ignorance de la vraie nature du bien et du beau. Edmond Burke est le philosophe le plus considérable de cette école; mais par là même qu'il a cherché à ennoblir la théorie sensualiste, il en a fait ressortir les contradictions et l'insuffisance.

C'est de Winkelmann et de Lessing que date en Allemagne une meilleure philosophie du beau, une critique plus élevée des œuvres de l'art. L'idée de la beauté, dit Winkelmann, est en Dieu, et de là elle se transmet comme phénomène aux choses individuelles. Si Winkelmann se rapproche de Platon, Lessing a plus de rapport avec Aristote. Il juge admirablement les œuvres particulières; mais, tout en cherchant sans cesse, dans ses critiques, la forme générale du beau, il n'arrive jamais à en dévoiler l'essence, à en formuler le principe souverain.

Solger relève tout ce que laisse à désirer l'esthétique de Kant. Il lui reproche surtout de n'avoir pas su ramener à un même principe le beau et le sublime, et de balancer indécis entre l'empirisme et le rationalisme. Selon Kant, le beau est chose purement subjective, et pourtant il doit être en même temps fondé dans les objets Si le beau n'est pas objectif, dit Solger, il n'y a pas de science du beau, mais seulement une critique du beau dans les arts[1].

Pour ce qui est de Fichte, il le traite plus sévèrement encore[2]. Fichte avait dit que l'artiste est celui qui représente les objets, non tels qu'ils sont donnés, mais tels qu'ils sont produits par le moi : l'art est ainsi une préparation à l'œuvre philosophique, à l'action morale, qui, selon Fichte, nous impose le devoir de reconstruire le monde avec conscience, et de manière à le poser comme notre ouvrage. L'art n'aurait pas ainsi une mission qui lui soit propre, et le beau ne serait rien en soi; il serait quelque chose de chimérique, d'impossible.

Schelling seul est dans le vrai; mais il a manqué de méthode : la théorie du beau de Solger repose sur le même principe que celle de Schelling, sur le principe spéculatif, qui pose l'unité primitive de l'objectif et du subjectif, des idées et des choses.

[1] *Vorlesungen über Æsthetik*, p. 38.

[2] *Erwin*, t. I, p. 78. — *Vorlesungen über Æsthetik*, p. 39.

« C'est une même révélation, dit-il, qui se manifeste dans la nature et dans le monde moral, bien que d'une manière diverse. Dans la nature, la conscience divine produit sa propre existence par la pensée des oppositions qui sont en elle. Lorsque de cette manière la conscience divine est en quelque façon sortie d'elle-même, elle réunit de nouveau les oppositions dans l'activité morale. Il ne faut donc pas parler d'un principe naturel et d'un principe divin des choses. Il n'y a qu'un seul principe, la divinité, et ce qui se montre à nous comme opposition n'est autre chose que sa révélation différente. Une seule chose est opposée à la révélation de la conscience divine une en soi, c'est le néant de la simple existence, se posant comme diverse dans la nature, et le néant de la volonté arbitraire des individus, qui, se trompant eux-mêmes, se considèrent comme existant pour eux. Mais comme cette révélation se présente à nous sous une double face, c'est l'office de la pensée de la saisir dans son unité, dans sa vérité; cette pensée est la philosophie[1]. »

La difficulté, dans ce système, est d'établir une différence essentielle entre le vrai, le bien et le beau. « L'unité de l'essence et du phénomène dans le phénomène, dit Solger, lorsqu'elle est perçue, est la beauté. La beauté est donc la révélation de Dieu dans l'apparition essentielle des choses. Nous reconnaissons la *beauté* alors que nous percevons le tout comme phénomène, tandis que, pour comprendre la *vérité*, la chose particulière doit être rapportée à sa notion, de telle sorte que celle-ci y soit reconnue pour ce qu'elle est en soi, comme idée divine. L'action morale, comme phénomène pris en soi, n'a aucune valeur; elle n'a de valeur qu'autant qu'elle est véritablement action procédant de l'idée divine[2]. »

Ainsi le vrai, le bien et le beau ont même origine, et sont

[1] *Nachgelassene Schriften*, t. II, p. 168.
[2] *Erwin*, t. I, p. 161, 169, 177.

pour le fond l'expression d'une seule et même chose, de l'idée divine, se manifestant ou plutôt saisie diversement. Voir dans le phénomène éclater l'idée divine, c'est percevoir la beauté; le phénomène comme tel n'est pas beau; il ne l'est qu'autant que l'idée y est conçue comme présente tout entière. Rapporter la chose individuelle à sa notion et faire abstraction du phénomène, c'est en reconnaître la vérité. Réaliser au dehors l'idée divine par l'action, c'est faire le bien : ce n'est plus seulement contempler l'idée dans le phénomène, c'est la produire par soi-même. L'art ne fait qu'exprimer, représenter l'idée divine; l'action morale la réalise et la manifeste véritablement. « Le beau est dans le phénomène, mais dans le phénomène tout rempli de l'essence de Dieu, de l'idée[1]. »

De la même manière l'art est à la fois analogue à la religion et s'en distingue. L'essence divine est l'objet de l'un et de l'autre, mais vue sous deux faces. « Alors que l'individu se voit lui-même et que par là il voit le monde tout entier en Dieu, il y a religion; et alors qu'il voit le monde extérieur et que par là il se voit lui-même en Dieu, l'art existe. Dans l'art, l'*idée*, comme étant à nous, domine le monde par l'entendement et le constitue comme essentiel dans sa nullité; dans la religion, nous nous anéantissons nous-mêmes comme individus, et nous concevons comme quelque chose d'essentiel dans l'idée divine[2]. »

« L'art et la religion ont même principe, l'idée divine; ce sont deux directions diverses, qui tendent au même but. D'une part, la religion nous porte, par l'amour de ce qui est éternel, à sacrifier tout ce qui est temporel et imparfait, afin de nous ramener à la source d'où nous sommes sortis, et d'un autre côté, par la pleine conscience de notre origine supérieure et de l'assistance d'en haut, elle nous donne la

[1] *Erwin*, t. I, p. 178.
[2] *Nachgelassene Schriften*, t. II, p. 280, 285.

force de conformer notre existence temporelle à notre destination. L'art nous fait voir dans cette existence même la présence de l'Éternel; il ennoblit et sanctifie notre vie dans le temps et sur la terre[1].»

Ces idées, Solger les a présentées avec un peu plus de clarté dans ses *Leçons sur l'esthétique*[2], dont voici quelques extraits, qui éclairciront et compléteront quelque peu ce qui précède.

L'imitation fidèle de la nature et l'*idéalisation* se disputaient l'empire dans le domaine de l'art. Les deux principes sont également mauvais, selon Schelling et Solger. Le premier, dit Solger, sacrifie le général et le nécessaire au particulier et au contingent, tandis que le second ne tient aucun compte de la forme individuelle, et détruit dans l'œuvre toute énergie et tout caractère. Le beau doit avoir son principe ailleurs, dans une région où l'universel et le particulier coïncident dans une unité primitive. C'est là le point de vue de la *conscience de soi* supérieure, d'une connaissance plus haute, et cette unité de la connaissance s'appelle l'IDÉE.

Solger oppose ce qu'il appelle la vraie conscience de soi à l'entendement, à cette manière commune de concevoir les choses, selon laquelle le général et le particulier ont la forme de la notion et de la représentation, et sont distingués l'un de l'autre, tandis que, dans la conscience de soi philosophique, l'universel et le particulier sont reconnus pour identiques. Auprès de cette connaissance, la connaissance ordinaire, qui ne voit partout que des relations, n'est qu'une vaine apparence, comme les choses, prises individuellement, sont nulles elles-mêmes. Dans la vraie conscience de soi, le moi pensant est *un* avec la connaissance des choses; elle est *intuition* en tant que l'universel et le particulier s'y réu-

[1] Là-même, p. 428.
[2] Pages 47-71.

nissent; *idée*, en tant que les deux, comme matière de la connaissance, s'y pénètrent et y coïncident.

Cette *idée* est incompréhensible pour l'entendement; elle est placée dans une région inaccessible à la connaissance vulgaire, et dont l'existence ne se révèle dans le temps, dans l'existence finie, que par de certaines manifestations : le beau est une des révélations de ce monde supérieur. Tant que la pensée n'a pas réussi à ramener le phénomène et la notion à l'unité, à une expression commune, elle n'est point satisfaite. Pour arriver à cette unité, à cette harmonie de l'universel et du particulier, il faut supposer une *idée* qui en soit le principe. Cette *idée*, en tant qu'elle est rapportée à la pensée, nous l'appelons l'*idée du vrai*. Dans la vérité, les oppositions sont conçues comme se pénétrant réciproquement et comme formant ainsi la conscience supérieure.

Si l'on compare le beau comme un phénomène où se révèle l'*idée*, avec l'idée du vrai, l'on voit que l'idée du beau n'apparaît pas immédiatement dans le vrai. Celui-ci n'est trouvé que par une opération intellectuelle qui va au delà du phénomène. Le beau, au contraire, c'est l'*idée* considérée comme présente dans le phénomène, non pas seulement, il est vrai, d'une manière sensible, mais encore par la pensée, par la pensée pratique, qui n'a point à résoudre les oppositions de l'existence, comme la pensée théorique. Le beau et le vrai reposent tous les deux sur un même principe, la coïncidence de la notion et de son phénomène; mais ils ne sont pas pour cela une seule et même chose.

Il y a une différence essentielle entre la pensée théorique, qui a pour objet le *vrai*, et la pensée pratique, qui a pour domaine le *bien* et le *beau*.

L'*idée* est *idée de la vérité*, en tant qu'elle est le fondement de toutes les relations de la pensée dans lesquelles l'universel et le particulier sont considérés comme étant hors de nous, et entre lesquelles la faculté de connaître se maintient en équi-

libre. Selon la faculté pratique, au contraire, l'universel et le particulier sont de simples modifications de la conscience, des affections diverses du moi.

Lorsque nous *voulons,* c'est conformément à quelque notion; mais cette notion, dans ce cas, n'est point considérée comme notion en général, mais telle qu'elle affecte immédiatement notre conscience. Une notion générale, comme telle, n'excite jamais à l'action : elle n'a cette puissance qu'autant qu'elle se manifeste comme une modification de ma conscience. Il en est de même d'une chose individuelle. En tant que simple objet, elle ne motive aucune action; elle ne devient un mobile d'activité pour moi, qu'autant que je la conçois comme une modification, une affection de moi-même.

La conscience pratique balance entre l'universel et le particulier, et son activité tend à les réunir. Elle doit donc avoir également pour principe supérieur une *idée,* une unité primitive, et celle-ci doit être identique avec l'unité complète de la conscience de soi. Cette *idée,* où la variété et le simple, la conscience de soi et l'extérieur sont *un*, c'est l'*idée du bien*.

Cette *idée* est l'essence de toute notre nature morale. Le principe de la moralité ne consiste pas à maintenir notre liberté contre les impressions extérieures et à la faire prévaloir sur elles; sa loi suprême, au contraire, est l'unité primitive des oppositions. Cette unité est le bien, parce qu'elle seule est connaissance vivante. Elle fonde de plus l'unité de la conscience avec elle-même, la conscience la plus parfaite, la source de toute vie et de toute existence.

Mais, s'il en est ainsi, cette *idée du bien* n'est-elle pas en même temps la source de la beauté? Non, car l'idée du beau suppose déjà la conformité de la réalité avec la notion : elle est la manifestation de l'idée dans le phénomène; tandis que l'idée du bien est toujours à se réaliser : au point de vue

moral la conscience parfaite est encore à se produire. Celle-ci n'est véritablement accomplie que par la religion, qui est par là même la condition de la vraie moralité.

Selon Solger, la religion consiste à considérer sa propre conscience comme émanée de la conscience divine, comme une avec elle, à sentir en nous la présence de la vie universelle, à sacrifier son individualité comme nulle en soi, afin de se concevoir dans sa véritable essence : c'est la conviction que notre individualité n'est qu'une manifestation de la présence divine[1].

Là est aussi le principe de la moralité. Nous ne pourrions véritablement réaliser l'idée du bien sans la conviction que notre conscience individuelle n'est rien en soi; mais qu'elle n'est quelque chose qu'en tant que la conscience de la vie divine s'y manifeste.

Cependant il est un autre point de vue encore, d'où le monde réel nous apparaît comme la révélation de la vie divine, c'est celui de la beauté. En sacrifiant, dans la conscience religieuse, notre personnalité, nous perdrions en même temps le monde réel, le monde des existences et des oppositions, si nous n'y apercevions la représentation complète de la conscience divine. C'est là ce qui constitue le sentiment du beau.

L'idée du beau a un côté pratique comme la religion; mais, tandis que la vie religieuse tend à renoncer à la réalité et à la personnalité, par l'*art*, l'*idée* tend à s'exprimer, à se révéler dans la réalité, en passant par notre conscience. L'art serait ainsi une seconde création par l'homme. Dans ce travail, l'individu n'est qu'un instrument, un vase de l'*idée*.

Ainsi, par exemple, lorsqu'à la vue d'un chêne, arrivé à son parfait développement, je m'écrie : qu'il est beau! c'est

[1] *Vorlesungen über Æsthetik*, p. 68.

le sentiment de la présence dans cet arbre de l'idée divine dont il est le phénomène, qui m'arrache ce cri d'admiration; et lorsque l'artiste, au lieu de copier fidèlement ce magnifique exemplaire, y corrige ou y ajoute encore en le reproduisant, c'est cette même idée qui l'inspire à son insu : il imite Dieu et non la nature, ou pour mieux dire, c'est l'idée qui se sert de lui pour se réaliser encore une fois.

On voit que ce système est pour le fond celui de Schelling, autrement motivé, ou pour mieux dire, cette doctrine antique qui se résume en ce seul mot : *est Deus in nobis*. On sait les difficultés qu'offre ce système appliqué au beau naturel; mais il est difficile surtout d'y faire entrer tous les genres de beauté et les œuvres si diverses, comprises sous le nom de l'art, le beau proprement dit et le sublime, le beau intellectuel et le beau moral, la poésie et l'architecture avec la sculpture, la musique et la peinture, et les diverses espèces de chaque genre. Comment la même *idée* a-t-elle inspiré les Pyramides et le Colisée, les temples grecs et les dômes gothiques, les images des dieux de l'Inde et la statue de Jupiter olympien, le génie d'Eschyle et celui d'Aristophane, celui de Shakespeare et celui de Voltaire?

C'est ce que Solger a essayé d'expliquer dans la seconde partie de ses *Leçons*, qui offrent un puissant intérêt dans les jugements de détail, alors même qu'on n'en admet pas les principes. Nous regrettons de ne pouvoir les citer : notre devoir est de nous en tenir aux généralités. Nous ne relèverons plus, en finissant, que la doctrine de Solger sur le rapport du beau et du sublime, qu'il reproche à Kant d'avoir trop séparés, et la manière dont il réduit les beaux-arts en système.

« Dans le monde réel, dit Solger[1], il n'y a pas de beauté, mais il en approche seulement et nous en donne le souvenir.

[1] *Leçons sur l'esthétique*, p. 80, 83 et suiv.

La notion ne peut s'épuiser dans son expression individuelle; elle ne s'exprime que dans la réalité générale, dans la réalité pleine. Il y a ainsi opposition entre l'*idée* et la réalité, le beau *divin* et le beau *terrestre*. C'est là-dessus qu'est fondée l'opposition du sublime et du beau proprement dit. Le premier a lieu lorsque nous reconnaissons comment l'*idée*, par sa propre activité, descend dans le monde : c'est la beauté à sa naissance. Le beau, au contraire, a lieu lorsque la réalité est ramenée à l'*idée*. Le sublime est le beau, en tant que nous y apercevons l'activité vivante de l'idée. Lorsque nous nous élevons du phénomène à l'idée, nous sommes en présence du beau au sens propre. » Le sublime c'est Dieu, c'est l'idée, l'action divine apparaissant dans le monde réel; le beau c'est le phénomène rapporté à l'idée et reconnu pour en avoir reçu l'empreinte.

Pour ce qui est du système des arts, Solger distingue entre l'art en général et l'art au sens propre. L'art en général comprend la poésie d'une part et de l'autre les arts particuliers, la sculpture, la peinture, l'architecture et la musique. Quant à la poésie, elle est elle-même poésie en général et poésie particulière ou au sens propre. La poésie en général c'est l'activité intérieure de l'*idée* dans l'esprit de l'artiste; l'art est cette même activité s'exerçant et s'exprimant dans la matière.

La poésie moderne, dit Solger en finissant[1], est l'expression vivante du développement historique de l'être divin dans l'espèce humaine, et elle ne peut être comprise que par son histoire; elle est elle-même la source principale de l'histoire, de l'esprit divin dans le monde moderne.

Les quatre autres arts ont pour mission de ramener l'existence réelle à l'abîme de la divinité, d'où elle est sortie, et sont principalement destinés à servir la religion. L'art mo-

[1] *Vorlesungen über die Æsthetik*, p. 364.

derne repose tout entier sur la religion, et celle-ci s'exprime surtout par l'architecture et la musique, tandis que la sculpture et la peinture n'ont de signification qu'autant qu'elles sont rapportées à ces deux arts principaux[1].

Tandis que Solger semble tout rapporter à l'idée du beau, *François Baader*[2] est surtout remarquable comme philosophe religieux. Il fut en Allemagne, avec Gœrres et Windischmann[3], un des principaux représentants de ce qu'on est convenu en France d'appeler l'École *catholique;* il appartient plus spécialement à l'école mystique de Jean Scot Erigène, de Jacob Bœhme, de Saint-Martin, de Ballanche. Il est à la fois plein de zèle et de tolérance, ami de la lumière et du mystère, croyant et rationaliste. Il rebute d'abord le lecteur par un langage souvent obscur et embarrassé, mêlé de mots étrangers et de provincialismes; mais il gagne à être connu, et intéresse par une instruction très-variée et par une foule d'aperçus neufs et spirituels. Nous devons nous contenter de le caractériser d'une manière générale, principalement comme théologien philosophe.

Comme tel, il est à la fois l'adversaire des rationalistes-déistes et de ces théologiens qui, déniant à la raison la faculté de comprendre la vérité, rejettent toute spéculation comme impuissante et comme téméraire.

« C'est à tort, dit-il, que l'on admet une mystique doctrinale qui ne serait point spéculative; la théologie est essentiellement rationnelle, et la philosophie essentiellement mystique. Comme les théologiens rationalistes qualifient de mystique tout ce qu'ils ne comprennent pas, le domaine de la théologie mystique s'étend de plus en plus pour eux, de telle sorte qu'ils limitent notre connaissance des choses

[1] Ouvrage cité, p. 366.

[2] Voir sur sa vie et ses écrits la note XVIII.

[3] Voir la note XIX.

divines autant que les théologiens obscurantistes eux-mêmes[1]. »

François Baader se développa en partie sous l'influence de la philosophie de Schelling, mais plus encore sous celle des naturalistes et des théologiens mystiques de tous les temps.

Dans un écrit dirigé contre l'école de Hegel[2], il a réduit sa philosophie religieuse aux dix thèses suivantes :

1. *La religion est aussi naturelle à l'homme qu'elle lui est nécessaire.*

Cette proposition résulte avec évidence d'une étude approfondie de la nature humaine et de l'histoire de tous les peuples. Partout s'est manifesté le besoin d'un commerce avec des êtres supérieurs ; ce besoin est un effet de l'origine de l'homme, et il en cherche la satisfaction dans l'intérêt même de son existence, qui, sans religion, serait incomplète.

2. *La religion est aussi ancienne que l'humanité elle-même.*

Il y a eu une révélation primitive. Il est tout aussi irrationnel de dire que l'homme a inventé le langage et la religion qu'il le serait d'avancer qu'il s'est créé lui-même. Pour concevoir sur l'âme, sur la volonté, sur l'intelligence de l'homme, une action primitive, il faut nécessairement admettre antérieurement à lui une âme, une volonté, une intelligence supérieure. Par là se trouve réfutée l'opinion de ceux qui prétendent expliquer la langue et la religion primitives sans l'assistance divine. Nul n'apprend à parler que de ceux qui sont en possession de la parole, et Rousseau a dit avec raison que la parole a été nécessaire pour l'institution de la parole.

Toutefois, par un effet de la chute, la religion a une histoire comme l'espèce humaine elle-même. Après la chute,

[1] Voir *Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklœrung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur*, note 12.

[2] *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule, bezüglich auf das Christenthum*, Stuttgart, 1839.

la nature de l'homme se désunit pour ainsi dire, et les trois éléments qui la constituent, le corps, l'âme et l'esprit, au lieu de concourir ensemble à la même fin, se dressèrent en quelque sorte les uns contre les autres. En conséquence la réhabilitation, ou le rétablissement de l'unité primitive, dut se faire par trois degrés; de là les trois formes de la religion historique : elle fut successivement culte *de la nature*, culte à la fois *naturel* et *psychique*, enfin culte *naturel, psychique* et *spirituel*. Ces trois degrés du développement religieux se retrouvent aussi bien dans l'histoire de chaque individu que dans l'histoire universelle.

Par le culte naturel il ne faut pas entendre le fétichisme, cette adoration grossière des forces de la nature, qui n'en est que la corruption. Il se manifeste surtout par des sacrifices, des actes expiatoires, qui subsistent, sous des formes diverses, en toute religion. A chaque transformation le culte précédent est conservé, mais modifié, épuré par la forme suivante.

Prétendre réduire la religion à la morale, à de simples actes d'humanité, ou même à des œuvres pies, à de bonnes œuvres, c'est en ignorer l'essence, bien que la moralité en soit inséparable; mais celle-ci s'élève à chaque nouveau degré du développement religieux : c'est ainsi que la bienfaisance, sous le règne du culte naturel, est plus matérielle, plus extérieure, que sous l'empire de la seconde religion, et que sous celui de la religion chrétienne elle devient charité divine.

3. *Il n'y a qu'une seule religion, unité qui n'exclut pas la diversité de ses formes.*

L'essence de la religion consistant dans la réconciliation de l'homme avec Dieu, laquelle ne peut s'effectuer que par une réunion médiate ou immédiate, on peut dire que plusieurs personnes qui y aspirent sincèrement, ont la même religion, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs

croyances. Tous ceux qui s'accordent à sentir le besoin de cette réunion, forment ensemble la véritable société religieuse, l'Église hors de laquelle il n'y a pas de salut. Mais cette unité nécessaire, quant au principe, n'entraîne pas celle des formes extérieures. Les cultes divers qui, dans l'évolution de l'humanité, se succèdent historiquement, existent en même temps l'un à côté de l'autre. Le même esprit les anime, et ils tendent à une même fin.

Nul n'a donc le droit de condamner un autre, sous prétexte que sa religion est imparfaite. C'est une erreur de croire que de plusieurs formes religieuses qui se repoussent, l'une doit être nécessairement la véritable (l'anneau véritable dans le *Nathan* de Lessing), puisqu'il se pourrait qu'il leur manquât quelque chose à toutes, comme pourrait le prouver leur haine l'une pour l'autre. Ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'elles soient toutes fausses ou indifférentes. — Si tout homme a le droit et la faculté d'élever son âme vers Dieu, Dieu ne peut se soustraire à aucune prière par laquelle l'homme soumet sa volonté à la volonté divine, parce que, comme s'exprime le prédicateur *Tauler*, la volonté de Dieu vient aussitôt remplir l'espace laissé vide par la volonté des créatures, ainsi que l'air remplit le vide. Toute la terre prend part aux droits du culte effectif, et il n'est pas un peuple parmi lequel il ne se soit trouvé et ne se trouve encore des hommes qui ont accès auprès de la sagesse suprême.

4. *Ainsi, par le culte, l'homme non-seulement conserve le vif sentiment de ses besoins, de la félicité et de la lumière d'en haut, mais, par là même, il en demeure susceptible et y participe réellement.*

Dans le développement de cette proposition, François Baader soutient l'hypothèse d'une révélation primitive et universelle à peu près comme le fait en France l'École catholique. Dieu est le père de tous les peuples et il s'est manifesté à tous. Partout on trouve des traces d'antiques révélations,

qui sont comme les rayons brisés d'une lumière primitive. C'est ainsi que l'on rencontre chez presque tous les peuples, sous d'autres noms, la même théogonie, comme le prouve une comparaison des traditions des peuples anciens, aussi bien que de celles des Chinois, des Celtes, des peuples du Nord et des Américains. On a trouvé chez ces derniers quelques idées vraies sur la création du monde et ses révolutions, sur l'histoire primitive de l'espèce et sa chute; ils avaient un symbole sous le nom de *trois en un*, et les Mexicains parlaient d'un Dieu qui s'est incarné pour le salut de l'humanité. De là on peut conclure que tous les peuples sont de même origine, et que leurs traditions dérivent pour le fond d'une *tradition-mère*.

5. *Pour que l'homme après la chute fût en état de recevoir et de supporter de nouveau cette lumière primitive, il a fallu qu'elle condescendît à se conformer au milieu où il se trouvait, et qu'elle suivît la même voie par laquelle l'homme était déchu, parce que sans cela il n'aurait pu la supporter et qu'elle lui eût paru étrangère.*

De là ce qu'il y a dans les inspirations et les visions des *voyants* de relatif et de subjectif, de local et de temporaire, ce qui, du reste, n'ôte rien à leur valeur objective...

6. *L'homme devant concourir par lui-même à l'œuvre de la restauration ou de la réhabilitation, il a fallu que dès le commencement il eût connaissance du rapport de son état actuel avec son état passé et son état futur.*

Dieu se servit pour cela de ses envoyés, agents choisis, qui eurent pour mission de montrer à l'homme ce qu'il avait perdu, ce qu'il avait à faire et à souffrir, quel combat il avait à livrer, quelle victoire à espérer.

Le symbole de ce travail est celui qui fut imposé aux Juifs revenus de l'exil : ils eurent à relever le temple de ses ruines, en tenant d'une main l'épée et de l'autre la truelle du maçon. Les mêmes agents firent en même temps connaître à l'homme

l'assistance des puissances divines et l'instruisirent des lois de la terre, théâtre de la réconciliation, ainsi que de la vertu des astres.

François Baader cite à cette occasion ce passage presque hégélien de Saint-Martin : « C'est sur la terre que se prépare la substance qui sert de base et de premier degré à la régénération ou à la renaissance de tous les êtres de l'univers. »

7. *Cette science de l'histoire de l'humanité, dans ses rapports avec l'histoire de la nature, les agents supérieurs la communiquèrent à chaque époque aux plus capables et aux plus dignes, d'où naquirent les plus anciennes traditions, les doctrines héréditaires.*

Le plus souvent ces enseignements, ainsi transmis par ces agents d'une nature supérieure, sous la triple forme de la parole, de l'écriture et de l'action, s'altérèrent entre les mains de leurs disciples. Comme ces agents de la divinité apparaissaient sur la terre sous forme humaine, leurs traits furent conservés dans des monuments : ces images, qui donnèrent lieu à l'idolâtrie, ne sont pas une fiction, mais des anthropomorphismes. La fiction et l'imposture eurent beaucoup moins de part à la formation des mythologies qu'on ne le suppose communément.

8. *Le seul et véritable objet de la mythologie primitive est l'histoire primitive de l'humanité.*

Ici François Baader fait la critique des diverses manières d'interpréter les mythologies, et il fait à cet égard des observations dignes d'attention. L'interprétation purement héroïque et celle qui ramène tout à l'astronomie ou aux forces de la nature sont également fausses ou insuffisantes, aussi bien que l'hypothèse qui tend à expliquer toute la mythologie par l'art hermétique, comme l'a essayé entre autres le bénédictin Pernetti, dans son *Dictionnaire mytho-hermétique*.

Lorsqu'on veut trouver le véritable sens des mythes, il faut distinguer avec soin ce qu'il y a de primitif et de spon-

tané dans les traditions mythologiques, d'avec ce qu'il s'y est mêlé postérieurement de factice et de fictif. Le vrai contenu de ces traditions primitives, c'est l'histoire allégorique, symbolique de l'homme, de son origine et de ses destinées finales; son rapport à Dieu et à l'univers.

9. *De ces traditions des sages et de leurs disciples naquirent les mystères de l'antiquité, avec toute leur diversité et leurs altérations chez les différents peuples.*

On ne peut retenir un mouvement d'indignation, dit Baader, en voyant avec quelle suffisance une critique superficielle ne veut voir dans la sagesse des anciens, surtout quant aux mystères, que folie ou imposture dès l'origine, tandis que Platon y trouvait le modèle de la politique véritable, de la théocratie philosophique, le principe de la restauration de l'homme, du rétablissement de l'*idée* divine en lui, par laquelle il se relève de sa chute et recouvre sa domination primitive sur la nature.

10. *L'histoire la plus complète et la plus certaine de l'origine de l'humanité et des révélations divines se trouve dans les livres saints des Hébreux et dans les écrits du Nouveau Testament.*

Baader insiste ici sur la supériorité de la Bible sur les livres sacrés des autres nations. Sans doute les livres saints, dit-il, ne sont pas la seule preuve de la vérité; la conscience de l'homme aussi en rend témoignage; mais ils en sont le complément nécessaire. Bien qu'ils rapportent l'histoire primitive en quelques paroles seulement, ils sont néanmoins le document le plus complet de cette histoire. Ils se distinguent d'ailleurs des traditions de tous les autres peuples, en ce qu'ils présentent toujours réunis les faits et les enseignements, l'action et la parole. Ils parlent avec précision des lois de la création, de la conservation et de la fin de l'univers visible, sans méconnaître le législateur dans la loi ou sans le confondre avec elle; et ce qu'ils disent de l'histoire

primitive de l'homme est confirmé par le livre des chrétiens, qui n'en est que la continuation.

François Baader cite, sur les traditions bibliques, avec trop de complaisance, les interprétations ingénieuses, mais trop souvent hasardées de Saint-Martin et de Jacob Bœhme. Il admet avec eux partout, à côté du sens littéral, un sens allégorique. Il appelle l'attention des théologiens sur la doctrine exposée par Saint-Martin dans les écrits intitulés : l'*Esprit des choses* et *le Ministère de l'homme-esprit*, touchant les prophètes, sur sa théorie des sacrifices et du culte. Il est parfaitement d'accord avec ce théosophe sur l'idée de la solidarité de tous les hommes pour le salut commun et le rétablissement universel, ou, comme il l'appelle, la restauration du genre humain par la religion : idée grande et généreuse, indiquée dans le Zend-Avesta et qui n'est point étrangère au christianisme.

Selon François Baader[1], un défaut capital de l'interprétation ordinaire de l'Écriture, c'est de ne pas saisir l'histoire sainte de l'humanité dans son ensemble, comme une évolution successive tendant à une même fin. L'histoire de l'univers, considérée du point de vue de Saint-Martin et de Baader, forme trois grandes périodes, celle de la création de l'homme, celle de sa chute et de sa rédemption, et celle du rétablissement universel. « Quand le chaos de la nature se débrouilla, dit Saint-Martin, l'homme parut comme étant l'organe de la vérité pour l'administration de l'univers ; quand le chaos spirituel où l'homme coupable s'était plongé, fut dissipé, le réparateur se montra comme étant la vie de l'esprit et le suprême agent de notre délivrance et de notre régénération. » Les six jours de la création, ajoute Baader, la création tout entière n'a eu d'autre but que de rendre possible l'avénement de l'homme. Ensuite tout le mouvement universel, ainsi que

[1] *Revision der Philos.*, etc., p. 62-67.

l'histoire de l'humanité, a eu pour unique fin la venue du Sauveur. Enfin, depuis sa résurrection, la création tout entière et les hommes travaillent à préparer la seconde venue du Christ et l'aurore du sabbat éternel.

Quelque respect qu'il ait pour les révélations historiques, Baader considère la conscience de l'homme comme la révélation *par excellence*. C'est à tort, dit-il[1], que les psychologues regardent ce qui se révèle dans la conscience de tous comme quelque chose de purement subjectif, tandis que c'est par là que s'annonce en nous la présence d'un autre que nous. On ne persuadera jamais à l'artiste de génie que cette *idée* qui est en lui, soit un produit de sa pensée personnelle. N'est-il pas obligé de s'y soumettre, de lui obéir? N'est-ce pas pour lui comme un maître qui éclaire son esprit et conduit sa main? On ne persuadera pas davantage à l'honnête homme que cette volonté vertueuse qui lui impose des résolutions différentes de ses propres inclinations, n'est pas distincte de sa propre volonté, qu'elle n'est pas l'expression de la volonté divine. Cette voix intérieure est la révélation la plus universelle, et c'est à elle que toute révélation extérieure doit être rapportée; c'est la vraie présence réelle de Dieu, et le sentiment de cette présence, l'obéissance à cette voix, constitue le culte intérieur, le vrai culte, tandis que la soumission à la volonté personnelle, égoïste, à la volonté mauvaise, est le culte du mauvais génie, du génie du mal. Il y a une triple servitude, dont le vrai culte, la soumission absolue à la volonté divine qui se révèle en nous, peut seule nous délivrer : c'est d'obéir à sa propre nature, ou à la nature extérieure ou à la volonté arbitraire des autres. C'est ainsi que le vrai culte, ainsi entendu, est le principe de la véritable liberté, dans son opposition à la servitude du panthéisme et à la servitude politique ou ecclésiastique.

[1] Là même, p. 64.

De cette manière, Baader arrive à établir une sorte de stoïcisme mystique et chrétien, qui lui assigne une place à part, également éloignée de l'école catholique ordinaire et de l'école de Schelling et de Hegel, avec laquelle cependant il a plus d'un rapport.

François Baader s'est beaucoup occupé de ce qu'on appelait jadis sciences occultes, et de ce que dans ces derniers temps on a appelé en Allemagne le côté mystérieux *(die Nachtseite)* de la nature[1], nom sous lequel on comprend surtout les phénomènes du magnétisme animal et du somnambulisme. Il avait été lui-même somnambule dans sa première jeunesse, et pendant son séjour en Angleterre il apprit à connaître les ouvrages d'anciens naturalistes mystiques, dont l'étude, jointe à celle de la philosophie de Schelling, développa son penchant pour le merveilleux. Il se persuada que la vraie philosophie de la nature, qui, selon lui, suppose l'alliance de la *philosophie* et de la *théosophie*, du naturalisme et du spiritualisme, s'était perdue depuis Descartes, et qu'elle avait existé en Allemagne, au sortir du moyen âge, sous les noms divers de théurgie, d'alchimie, de magie, de philosophie mystique; que Paracelse, Jacob Bœhme et autres en avaient été les véritables organes; qu'après eux, la théologie et la science de la nature ayant fait divorce, la première était devenue superficielle et la seconde antireligieuse. Il aurait voulu, dans l'intérêt de l'une et de l'autre, rétablir leur alliance, en appelant l'attention des philosophes sur cette science perdue, et en réhabiliter les principes[2]. Pour lui, la nature était partout pleine de Dieu, de mystère, de spiritualisme. Nous ne pouvons rapporter ici tout ce qu'il tenta pour

[1] Voir la note xx.

[2] Voir entre autres sa *Dissertation sur la solidarité de la science religieuse et de la science de la nature* dans les *Kleine Schriften*, publiées par Fr. Hoffmann, p. 190, et le petit écrit intitulé: *Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie*, etc., 1837.

ramener l'observation de la nature dans cette voie trop abandonnée : nous dirons seulement que lorsque la philosophie, unie à la science physique, se décidera enfin à examiner avec plus de soin et moins de prévention qu'elle ne l'a fait jusqu'ici, les phénomènes mystérieux, décrits surtout avec une grande bonne foi en Allemagne par les Justin Kerner, les Schubert, et d'autres encore, elle fera bien de consulter les observations de François Baader. Il mérite d'autant plus de fixer l'attention à cet égard qu'on ne peut l'accuser ni d'ignorance ni de mauvaise foi.

CHAPITRE III.

PHILOSOPHIE DE KRAUSE.

Parmi les philosophes dissidents, un des plus remarquables est Krause. Tandis que ses partisans le considèrent comme le prince de la philosophie contemporaine, la plupart de ceux qui ont décrit les derniers mouvements philosophiques ou le passent entièrement sous silence, ou en parlent avec dédain. Si l'équitable histoire ne peut lui accorder un rang si élevé, il ne mérite pas non plus ce silence ni ce mépris. Krause a voué toute sa vie et un incontestable talent à la philosophie ; il a laissé des écrits sur toutes les parties de la science ; il a fondé une école en Allemagne et trouvé des adhérents jusqu'en Belgique et en France : il doit donc fixer quelques instants notre attention [1].

Dans ce précis rapide des travaux philosophiques de Krause, nous commencerons par lui assigner la place qui lui appartient dans le mouvement contemporain ; nous donnerons ensuite, d'après lui-même, le système général de sa philosophie ; nous ajouterons quelques-uns des résultats principaux de ses recherches ; nous rapporterons enfin quelques-uns des jugements qui ont été portés sur lui.

[1] Voir sur sa vie et ses ouvrages la note XXI.

Voyons d'abord quelle fut sa prétention en présence de Fichte, de Schelling et de Hegel. Pour cela nous sommes heureux de pouvoir consulter un mémoire qu'a bien voulu nous communiquer M. de Leonhardi, à Heidelberg, un des principaux disciples de Krause et éditeur de ses œuvres[1].

D'après M. de Leonhardi, quant à la méthode, quant aux principes et aux sources du savoir philosophique, Krause fait cause commune avec Schelling et Hegel contre Kant et Herbart, en ce que, comme les premiers, il considère la connaissance transcendante et absolue comme le problème de la science et comme possible. Mais il ne regarde pas leur dogmatisme comme suffisamment justifié, et il a entendu mieux fonder le sien dans la partie analytique de sa philosophie. C'est pour cela qu'il se disait le vrai successeur de Kant; non qu'il ait essayé de perfectionner la doctrine de Kant comme telle, mais en ce sens que, éclairé par les philosophies de Fichte et de Schelling, il s'est attaché à recommencer la critique de la conscience sur d'autres bases, et à la pousser jusqu'au point où Kant aurait voulu la porter lui-même, s'il avait eu plus de foi dans la puissance de la raison à réaliser son propre idéal, ou s'il avait pu revenir après Schelling.

Krause s'accorde ensuite avec Herbart, contre les autres chefs de la pensée allemande, pour tenir grand compte du savoir expérimental; mais, tandis que Herbart s'en autorise, selon M. de Leonhardi, pour rejeter les idées philosophiques les plus élevées, Krause le fait servir à leur confirmation.

C'est à tort, dit M. de Leonhardi, que Rixner, dans la première édition de son *Histoire de la philosophie*, classa

[1] Nous saisissons avec empressement cette occasion pour remercier publiquement M. de Leonhardi de l'obligeance avec laquelle il a bien voulu répondre aux questions que nous lui avions adressées au sujet de Krause. Il est du reste trop philosophe lui-même pour trouver mauvais que nous ne soyons pas toujours de son avis.

Krause avec l'école de Jacobi ; s'il est d'accord avec celui-ci pour de certains résultats, il diffère entièrement de lui pour la méthode. C'est sans plus de raison que le dernier éditeur de Tennemann l'a rangé parmi les disciples de Schelling. Il est vrai, dans ses premiers écrits, alors qu'il espérait encore que Schelling remplirait les magnifiques promesses qu'il avait faites, Krause se rattache à lui par sa terminologie, qu'il abandonna depuis comme trop peu claire et trop peu exacte[1]. Mais, dès cette époque, notamment dans sa *Philosophie de la nature* (1804), il fit preuve d'indépendance vis-à-vis de Schelling.

Selon M. de Leonhardi, Krause est un philosophe original, qui marche à la suite des plus grands esprits de la philosophie moderne, Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte : il a le génie universel, l'esprit de combinaison, le sens religieux et *humanitaire* de Leibnitz, dont il est aussi le successeur pour le perfectionnement de la *pasigraphie;* il partage avec Kant ce respect de la raison qui fait la grandeur du sage de Kœnigsberg, et il a suivi avec Fichte cette direction de haute moralité et de liberté ouverte par Kant.

Krause a exposé ses vues générales sur la science philosophique dans ses Leçons sur la *Logique analytique et l'Encyclopédie de la philosophie*[2]. En voici la substance :

La science est *une*, un tout organique ; son objet est l'essence, la connaissance de l'être primitif, dans toutes les existences. Son principe est la connaissance de Dieu, connaissance absolue, qui est la conscience même de l'essence

[1] Krause se fit une langue philosophique à lui, qui, pour être purement allemande, en évitant tous les termes techniques tirés du grec et du latin, n'en est pas plus claire. Ce purisme exagéré a nui au succès de ses ouvrages.

[2] *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, p. 432-511.

primitive, éternelle, ce que des modernes ont aussi appelé *intuition intellectuelle, conscience de l'absolu*, IDÉE *de l'absolu.*

La philosophie a, comme la science tout entière, pour objet Dieu et le monde, ou Dieu, la raison, la nature et l'humanité, quant à leur essence et à leurs qualités; mais toute espèce de connaissance, toute manière de connaître n'est pas philosophique. La philosophie exclut comme telle le savoir expérimental et historique. Elle est la partie la plus élevée de la science, et comprend d'abord la connaissance *absolue,* puis la connaissance de l'*être primitif,* enfin la connaissance purement *idéale*. Dans ses deux premières parties, elle est supérieure à toute connaissance expérimentale; dans sa dernière partie elle est coordonnée à celle-ci, et destinée à s'unir à elle comme philosophie de l'expérience : considérant les faits d'après des *idées* et des lois, elle devient philosophie appliquée, philosophie de l'histoire, physique rationnelle, etc.

L'esprit philosophique consiste d'abord à tendre à une connaissance certaine, déterminée en soi et indépendante du sentiment; ensuite à lui donner la forme de l'unité et d'un ensemble organique; enfin à la fonder uniquement sur l'essence même de l'objet, indépendamment de toute autorité et de toute prévention.

Quant à son objet, la philosophie est donc connaissance de Dieu, du monde, et du rapport de Dieu et du monde, ou encore connaissance de Dieu, de la raison ou de l'esprit, de la nature, et de l'union de la raison et de la nature, principalement dans l'humanité, et du rapport de la raison, de la nature et de l'homme à Dieu : elle est essentiellement et d'abord *théologie, théognosie,* ensuite cosmologie, et comme telle psychologie, physique, anthropologie rationnelles.

Quant à la manière de connaître, la philosophie est d'abord la connaissance absolue du principe ou de l'essence; puis, par suite, la connaissance développée des entités fon-

damentales ou des attributs primitifs de l'être par excellence ou de Dieu. Vient ensuite le développement de l'idée de Dieu comme substance première, et des idées de *raison*, de *nature*, et de leur réunion dans l'humanité surtout.

Cette première partie de la philosophie, qui est en même temps la partie la plus élevée de toute la science, comprend de plus la déduction des *idées* de connaissance, de sensibilité, de vouloir, de langage, de vie, du bien, du beau, de l'amour, du droit et de l'État, *idées* considérées d'abord et en soi comme des attributs infinis de Dieu, puis comme des attributs déterminés, des manières d'être des intelligences finies et de l'homme. Par la déduction scientifique du bien et du mal qui affectent les êtres finis, cette philosophie première est en même temps *théodicée*. Elle offre ainsi les principes essentiels de toutes les sciences particulières, ainsi que des mathématiques : c'est la science fondamentale, la *philosophie première* d'Aristote, la métaphysique : tout y étant déduit d'un principe suprême, elle procède par synthèse et par démonstration. L'auteur l'a exposé d'après ce plan dans ses *Leçons sur le système de la philosophie*[1].

Krause fait ici sur la logique générale une observation par laquelle il se rapproche entièrement de Hegel et s'en sépare en même temps. On ne voit ordinairement dans la logique, dit-il, que la science de la pensée de l'esprit fini ; mais, comme Dieu aussi est une intelligence, et comme les lois fondamentales de la pensée (de notre pensée) sont les lois fondamentales de l'essence divine, la logique générale est évidemment du domaine de la métaphysique. Il réclame à cet égard la priorité sur Hegel ; mais il n'admet pas avec celui-ci l'identité de la logique et de la métaphysique, celle-ci s'occupant de bien d'autres choses encore que de la seule faculté de penser[2].

[1] *Vorlesungen über das System der Wissenschaften.* 1828.

[2] *Die Lehre vom Erkennen*, etc., p. 443.

Passant ensuite à la division de la science philosophique, il veut qu'elle se conforme à l'organisme même des êtres, tels qu'ils sont issus de l'être primitif.

D'après ce principe, la philosophie est d'abord science de l'être ou de l'essence, ontologie, science de Dieu, *théologie rationnelle;* ensuite science de la raison ou de l'esprit, ou *psychologie rationnelle;* puis philosophie de la nature ou *physique rationnelle;* enfin philosophie de l'humanité, ou *anthropologie rationnelle.*

Mais en même temps il s'agit de développer philosophiquement la connaissance du rapport réciproque de Dieu, de la raison, de la nature et de l'humanité, ce qui constitue la philosophie religieuse, la philosophie de la religion.

Ensuite l'organisme des sciences philosophiques qui portent sur les entités ou les qualités essentielles, renferme spécialement les sciences particulières suivantes : la science mathématique, la logique, qui est en même temps l'organe de la science, l'esthétique ou la science du sentiment (ce que Kant a appelé ainsi dans la Critique de la raison pure), et la philosophie du beau et de l'art; puis la morale, le droit, la politique, enfin la religion.

Krause rejette comme insuffisante la division assez ordinaire des sciences philosophiques en philosophie *théorique,* ou la science de l'être, et philosophie *pratique,* ou la science de l'action. Toute science, dit-il, est aussi comme telle théorique, et toute action est en même temps un être, ainsi que toute vérité a un rapport nécessaire à la vie, à l'action. La science est elle-même une grande et belle action de l'esprit, une action bonne et pieuse.

La science de Dieu, la théologie rationnelle, dans son opposition à la religion individuellement révélée, est, dans sa partie supérieure, le commencement de la science, Dieu étant le principe de l'être et de toute science. L'existence de Dieu ne peut pas être démontrée et n'a pas besoin de

l'être, parce qu'elle est pour chacun évidente par elle-même. Toutes les anciennes preuves de l'existence de Dieu supposent déjà la reconnaissance absolue de Dieu, et montrent seulement comment Dieu se manifeste et se révèle dans les choses finies. La théologie rationnelle reconnaît Dieu comme substance primitive et supérieure et en expose le rapport à la raison, à la nature et à l'humanité. Enfin, la religion proprement dite suppose la philosophie de l'esprit, la philosophie de la nature et celle de l'humanité, conçues et déterminées d'après la philosophie première.

Dieu étant reconnu pour l'être primitif et souverain, et pour l'essence universelle et éternelle, il existe nécessairement dans le monde et pour nous. Il suit de là que son existence ne peut être démontrée et qu'elle n'en a pas besoin. Pour démontrer une chose, il faut la déduire de quelque chose de plus élevé ou d'antérieur. Or, en dehors de Dieu il n'y a rien, ni au-dessus de lui, ni au-dessous. La connaissance de Dieu est donc la position première pour toute démonstration scientifique. Cependant, bien compris, ajoute Krause, les prétendus arguments de l'existence de Dieu ont une grande valeur, même pour la science. Ce sont autant de voies par lesquelles l'esprit détourné de Dieu peut être ramené à la pensée de l'être divin; elles ne produisent pas l'idée de Dieu, mais elles en donnent la conscience et la rendent plus claire et plus évidente[1].

On peut ajouter, dans le sens de Krause, que les arguments de l'existence de Dieu sont bien placés dans la philosophie religieuse; mais que celle-ci suppose la théologie spéculative, comme science suprême.

A l'exemple d'Aristote, Krause compte parmi les sciences philosophiques les mathématiques pures, parce qu'elles ont pour objet des notions abstraites, et que la métaphysique,

[1] Ouvrage cité, p. 454.

telle qu'il la conçoit, en fournit les principes suprêmes. Avec Herbart, il prétend appliquer les mathématiques à la vie de l'esprit. Selon lui, c'est un préjugé de croire à l'indépendance des mathématiques pures, parce qu'elles reposent sur des axiomes supérieurs à toute démonstration. Ces axiomes, qu'on prétend évidents par eux-mêmes, sont fondés et établis dans la philosophie fondamentale. Mais les mathématiciens peuvent être tranquilles; ces principes dont ils sont si sûrs, la métaphysique en garantit la vérité; tout ce qu'on leur demande c'est un peu moins de dédain pour une science sur laquelle repose en définitive la leur.

Pour ce qui est de la *logique*, Krause, comme avait fait Kant, distingue entre la logique ordinaire, qu'il appelle *historique* ou *analytique*, et la logique philosophique ou synthétique, la science de la raison, qui, selon lui, n'est pas identique avec la métaphysique, mais en fait partie. Le premier il l'a définie dès 1803, et exécutée dans un ouvrage de 1825[1]. La logique en ce sens est une théorie de la connaissance, en général, et en particulier de la connaissance philosophique.

Krause admet une double *esthétique*, l'une qui est la science du sentiment et de ses rapports avec la connaissance et la volonté, et l'autre la science philosophique du beau et de l'art. Il a traité la première dans ses *Leçons sur le système de la philosophie*[2]. Ses idées sur le beau ne se distinguent pas essentiellement de celles de Platon et de celles de l'école de Schelling. « La beauté, dit-il, est la ressemblance du fini avec Dieu, harmonie organique, selon laquelle tout ce qui est beau, tout ouvrage de l'art, doit former un tout déterminé en soi et harmonique. C'est par là que l'esthétique est essentiellement fondée dans la philosophie première. » Platon en

[1] *Abriss des Systems der Logik*; 2e édit., 1828.

[2] *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828), p. 229-239 et *passim*.

a le premier conçu l'idée vraie et pure, en définissant le beau comme la manifestation du divin dans le fini. Plotin et Proclus développèrent cette idée, qui ne fut point admise par Aristote. Parmi les modernes, Kant a le double mérite d'avoir le premier nettement distingué le beau de l'agréable et de l'utile, et d'avoir mis en lumière le rapport subjectif du beau à l'esprit. Après que, grâce à Schelling, la connaissance fondamentale de l'absolu eut été posée comme le principe de la science, on revint à l'idée platonicienne. Krause loue beaucoup les traités de W. Schlegel, d'Ast; mais la déduction métaphysique de l'idée du beau et de l'art se rencontre pour la première fois dans ses propres Leçons sur le système de la philosophie de 1828.

La *morale* est, selon Krause, la science philosophique de la libre réalisation du bien conformément aux lois de l'art de vivre. Le bien est l'idée essentielle, qui doit se réaliser dans la vie. La libre volonté est la détermination par soi-même de l'être raisonnable, selon la seule idée du bien comme tel. C'est l'impératif catégorique de Kant, la morale de Kant, avec un fondement religieux, emprunté à Platon et au christianisme. Le bien est l'essence même de Dieu, la vertu imitation de la sainteté de Dieu; la moralité parfaite n'est possible qu'autant que l'homme reconnaît Dieu et le bien pour son essence, c'est-à-dire qu'autant qu'il est religieux. Il s'ensuit qu'une philosophie morale n'est elle-même possible qu'autant qu'elle se fonde sur la science de Dieu, c'est-à-dire sur la philosophie fondamentale. Celui qui, dans sa vie, s'efforce d'imiter Dieu, sa bonté, sa sainteté, sa justice, est par là même bienheureux, d'où il suit que la félicité ne doit et ne peut pas être le mobile de la vertu : elle en est naturellement inséparable. Le bonheur dépend d'ailleurs des lois qui régissent le cours du monde, sous le gouvernement de la providence. Ce n'est donc ni sur l'idée de la félicité intime ni sur celle du bonheur que peut se fonder

la morale, mais uniquement sur l'idée du bien à réaliser avec liberté.

Platon et les stoïciens ont saisi l'idée morale dans toute sa pureté. Dans Aristote déjà cette pureté est troublée. Chez les modernes c'est Kant qui le premier l'a rétablie, en montrant que le respect de la loi morale doit être le seul mobile de la volonté, de la libre action. Mais il ne l'a pas fondée sur la métaphysique religieuse, et n'a reconnu que la forme de la moralité. Fichte en a rétréci l'idée en la faisant uniquement consister dans l'exercice absolu de la liberté, dans la poursuite d'une entière indépendance.

La philosophie du *droit* et de l'*état* est, selon Krause, une science indépendante et nullement subordonnée à la morale; car, quoique l'idée du droit, comme celle du beau soit celle d'un bien déterminé et que la justice soit une vertu, elle subsiste néanmoins par elle-même et repose de son chef sur la philosophie première. Dieu en sa qualité d'être infini, absolu, est aussi l'être infiniment et absolument juste, et le droit un et primitif est fondé en lui. Le droit de l'humanité est l'ensemble des conditions auxquelles elle peut librement remplir sa destinée rationnelle. Une réunion de personnes qui concourent ensemble, par leur activité libre, à réaliser le droit, forment un État. Il y a une cité divine qui, en soi, existe en tout temps, et qui comprend l'État de l'humanité et ce que Kant appelle l'État cosmopolite. Ce dernier est la fin idéale de l'histoire. Le droit n'est pas seulement l'expression d'un rapport extérieur, une simple limitation de la liberté de chacun dans l'intérêt de tous; il est de plus quelque chose de positif, d'affirmatif, et suppose l'exercice d'une liberté légitime; Platon, partant, dans sa politique, de l'idée du bien, reconnaît le droit intérieur de l'homme, tandis qu'Aristote et après lui la plupart des modernes ne voient dans le droit qu'un rapport extérieur. Lactance et saint Augustin s'élevèrent à l'idée d'un État divin, idée que Leibnitz reprit,

mais sans la développer. Au moyen âge, saint Thomas combina la doctrine du droit d'Aristote avec celle de saint Augustin, et la philosophie de Kant est, quant à l'essentiel, d'accord avec celle de saint Thomas, faisant comme lui consister le droit dans la simple légalité. Fichte a le mérite d'avoir le premier traité cette partie de la philosophie comme une science indépendante de la morale, et, dans sa *Politique*[1] il s'est élevé jusqu'à la véritable idée de l'État, comme condition du libre développement de la vie selon la raison. Krause lui-même a développé cette idée dans un ouvrage spécial[2], où il a de plus donné un précis historique de la philosophie du droit.

La *philosophie religieuse* enfin est la connaissance du rapport de Dieu à l'homme et du rapport de l'homme à Dieu. Elle est fondée d'une part sur la théologie rationnelle et de l'autre sur la psychologie et l'anthropologie. Le rapport de l'homme à Dieu est vie en Dieu, ressemblance avec Dieu, union avec Dieu, se manifestant dans la connaissance, le sentiment, la volonté, dans la vie entière. Le rapport de Dieu à l'homme est amour et miséricorde, économie divine du salut et de la grâce, selon laquelle Dieu se révèle à l'homme et l'appelle à la connaissance et au sentiment de Dieu, et par là même à l'union avec lui, à la piété et à la félicité en Dieu.

La philosophie religieuse n'a été traitée comme science indépendante que depuis Kant. Après lui, Krause cite surtout Schelling, Fichte[3], Eschenmayer[4], François Baader[5]. Jacobi et son école ont prétendu fonder cette philosophie sur la foi au sentiment religieux, comme théisme pur du

[1] *Staatslehre.*
[2] *Abriss der Philosophie des Rechts.* 1828.
[3] *Instruction sur la vie bienheureuse.*
[4] *Religionsphilosophie*; 2 vol., 1818-1822.
[5] Écrits divers, surtout celui qui est intitulé : *Fermenta cognitionis.*

sentiment. Mais ce sentiment repose lui-même, dit Krause, sur la connaissance de Dieu et doit être déduit de là. La philosophie de la religion suppose l'idée et la conviction de Dieu. Cette idée est la base de tout savoir, ainsi que Dieu est l'essence et le principe de toute existence.

Voilà le contenu de la philosophie. Dans la forme, elle est le système organique du savoir, à la seule exclusion de la connaissance sensible, empirique ou historique, qui cependant est aussi de son domaine, en tant qu'elle la subordonne à des *idées* et la soumet à la pensée.

La philosophie est un système de systèmes, un organisme d'organismes partiels, comme le corps humain. La méthode, selon laquelle la science se produit, suit la loi même de l'objet de la connaissance. La vérité n'étant autre chose que la pensée de l'objet tel qu'il est, la loi selon laquelle il est pensé, doit être la même que celle qui en constitue l'essence. Il n'y a qu'une loi de la pensée, ainsi qu'il n'y a en tout qu'une essence. Mais ainsi que cette essence est elle-même un organisme d'entités ou de catégories, la pensée procède d'après ces catégories. Les entités ou les catégories de l'essence une et éternelle, déterminent les lois de la pensée pour la connaissance des choses finies.

Pour comprendre ceci, il faut remonter plus haut.

L'analyse de la conscience conduit à ce résultat que toutes les idées des choses finies se résument sous ces trois chefs : *Esprit, nature, humanité*[1]. Ensemble ces trois domaines, réunis en une même idée, constituent le Monde, l'Univers. De ce monde un, l'expérience ne nous fait jamais connaître qu'une partie finie, et l'idée du monde est une idée de la raison, qui s'enquiert après cela de la cause ou du principe de l'univers. Cette pensée d'un principe du monde dépasse toute existence finie et l'univers lui-même : c'est l'idée la

[1] Ouvrage cité, p. 402 et suiv.

plus élevée de toutes celles qui sont dans la conscience. Il importe de bien analyser cette idée de cause, de principe, de fondement. Il résulte de cette analyse que le principe réel ou le fondement d'une chose est ce en quoi et par quoi elle est ce qu'elle est. Ainsi que la nature est la source et le fondement des existences finies, et que nous disons que le moi est le principe de tout ce qui est en lui et par lui, la cause, le principe de l'univers doit être quelque chose de supérieur au monde, quelque chose en quoi le monde soit contenu, et d'après l'essence de quoi le monde soit déterminé.

Remarquons encore que toute chose dont on recherche le principe réel ou la cause, est par là même reconnue pour limitée, finie, et que tout ce qui est fini doit être ramené à un principe plus élevé. Or, tout ce que nous connaissons dans le monde, l'espace, la raison, la nature, l'humanité, tout est limité. L'espace comme tel est infini sans doute, mais il est fini quant à son essence, car il n'est ni le temps, ni la force, ni le mouvement; c'est une pure forme. De même la nature est infinie comme telle, mais elle n'est pas tout, elle n'est ni la raison, ni l'humanité. Il en est de même de l'humanité, de l'esprit, de toute existence particulière. Il faut donc chercher au delà un principe réel, un être où la raison, la nature et l'humanité soient ensemble contenues et dont l'essence en détermine l'existence. Ce principe ne peut pas être encore fini lui-même; il est nécessairement infini, absolu, ayant sa raison d'être en lui et reposant sur lui-même. C'est un être infini, au-dessus duquel et en dehors duquel on ne peut rien concevoir qui soit indépendant de lui; tout ce qui existe a sa raison d'être en lui, est en lui; il est le principe absolu du monde et de tout ce qui est dans le monde, de la raison, de la nature et de l'humanité.

Mais, dira-t-on, si tout est dans ce principe absolu et infini, si tout est en Dieu, si le monde n'est pas en dehors de Dieu, le monde est identifié avec Dieu, et nous arrivons

ainsi au panthéisme. Selon Krause, cette immanence des choses finies en Dieu ne constitue pas le panthéisme. Parce que le monde est fondé en Dieu, il n'en fait pas partie pour cela, et ne se confond pas avec lui. On ne peut pas dire de l'être infini et absolu qu'il se compose de parties; parce que tout ce qui est ainsi composé suppose au-dessus de lui un principe de son unité. L'être absolu est conçu comme essentiellement un et non comme composé. Pour le concevoir dans toute sa pureté, il importe de bien se rendre compte de l'idée de l'infini, ainsi que de celle de l'absolu.

En disant que l'espace est infini, on veut dire qu'il est tout espace et qu'il n'y a point d'espace hors de lui. De même en disant d'un être qu'il est infini, on veut dire qu'il comprend tout ce qui est et qu'il n'y a rien hors de lui.

Toutes les choses finies sont déterminées les unes par les autres, dépendent les unes des autres. L'être infini, au contraire, est par là même conçu comme indépendant; il n'est point déterminé par autre chose que lui, ne subit aucune action étrangère : il est absolu. Dieu est ainsi *un*, il est lui-même, absolument indépendant; il est le tout (*Einheit*, *Selbheit*, *Ganzheit*). Tout est en lui, c'est-à-dire que tout est fondé en lui et déterminé par lui.

Cette pensée souveraine de l'être absolu et infini, de l'être par excellence ou de Dieu, que la raison produit nécessairement, et qui vient confirmer ce pressentiment de Dieu qui est dans toutes les consciences, participe du caractère de l'être qu'elle exprime : elle est elle-même, par son contenu, absolue et infinie; elle est la pensée tout entière et renferme toute autre pensée. Quel que soit l'objet de la pensée, il ne peut se concevoir qu'en Dieu, que comme fondé en Dieu et déterminé par lui. Cette pensée infinie de Dieu renferme implicitement toute pensée finie et déterminée, y compris l'idée du moi, ainsi que celles de toutes choses. Ainsi que Dieu est le fondement de tout, la pensée de l'être infini et absolu

est le principe de toute pensée. Il s'ensuit que la vérité de ce principe ne se démontre pas, si par démontrer on entend déduire une pensée d'une pensée qui lui est supérieure, comme en étant la raison. Il suit de plus de là que toute démonstration, toute autre déduction, suppose la reconnaissance de Dieu, comme le principe souverain et absolu de toute vérité. Ce qu'on appelle l'*existence* de Dieu, en prenant ce mot dans un autre sens que l'essence, est un des attributs de l'essence divine, et par conséquent comprise dans l'idée de celle-ci. Tout ce que la philosophie peut faire à cet égard, c'est de mieux disposer les esprits à former cette pensée suprême, de la faire concevoir avec plus de clarté, et de la faire reconnaître pour ce qu'elle est véritablement, c'est-à-dire, pour une manifestation de Dieu lui-même dans l'esprit fini[1].

En effet, la pensée de Dieu, même comme simple pensée, ne peut s'expliquer par le travail seul d'un esprit fini, car de la propre nature de celui-ci ne peut résulter que la conscience de soi Dieu est donc lui-même un instituteur pour celui qui, s'élevant au-dessus du monde sensible, s'est recueilli en lui-même et en Dieu. C'est à conduire ses auditeurs à ce point, dit Krause, que tend toute sa philosophie analytique, et c'est ce qu'il se rend le témoignage d'avoir fait avec plus de succès qu'aucun philosophe avant lui[2]. Cette partie de sa philosophie offre sans doute un puissant intérêt, et n'est pas sans originalité; mais on doit reconnaître qu'il doit beaucoup, à cet égard, à Anselme de Cantorbery, à Descartes, à Malebranche, et que toute cette théorie repose pour le fond sur l'ancienne preuve ontologique, et spécialement sur l'argumentation cartésienne.

Or, celui qui reconnaît la pensée de Dieu, continue Krause, pour la vérité, celui-là voit Dieu, et cette connaissance est pour lui véritable intuition de l'essence divine. Il reconnaît

[1] Ouvrage cité, p. 410 et suiv.
[2] Là-même, p. 413.

de plus, par là même, que toute connaissance est au fond connaissance de Dieu et repose sur elle; et de cette manière s'ouvre en même temps pour l'esprit l'intelligence de la vraie nature de la science, de la vraie méthode, et des lois souveraines de la pensée scientifique.

La vraie méthode est fondée sur l'essence même de l'objet à connaître, sur l'idée de Dieu, et les lois de la pensée sont conformes aux catégories suprêmes, qui ne sont autre chose, dans le système de Krause, que les attributs ou les entités de l'être divin. Cette doctrine rappelle celle de Leibnitz, selon laquelle une analyse parfaite ramène les notions aux premiers possibles, aux idées irréductibles, c'est-à-dire aux attributs absolus de Dieu, causes premières des choses.

Selon Krause les entités fondamentales de Dieu ou de l'être absolu (*Wesen*) sont d'abord l'*essence* (*die Wesenheit*), qui suppose l'*unité* (*unitas essentiæ*) : Dieu est un quant à son essence. L'unité implique la *substantialité propre* (*die Selbheit*) et la *totalité* (*die Ganzheit*) : Dieu est *absolu* (*causa sui*) et *infini* ou le tout. En tant qu'*un*, Dieu est en même temps substance absolue et totalité infinie, il est les deux réunis (*Vereinwesenheit*).

Tels sont les attributs de Dieu, quant à son essence. Quant à la forme, l'être divin est d'abord conçu comme essence *posée* (*thesis, positio*). Si nous analysons cette pensée, nous trouvons qu'elle implique l'affirmation infinie : Dieu est *thèse affirmative*. Nous trouvons de plus qu'elle implique l'*unité de la forme*, l'unité numérique. L'unité formelle, considérée au point de vue de la relation et du contenu, suppose que Dieu se rapporte à lui-même et qu'il se contient lui-même. Si, enfin, nous concevons comme réunies l'essence et l'affirmation, si nous concevons Dieu comme affirmation infinie, nous arrivons à la pensée que Dieu *existe*.

Les entités divines fondamentales sont les catégories ou les pensées suprêmes, selon lesquelles Dieu est reconnu. Et

comme Dieu est contenu absolu, être infini, il s'ensuit que tout ce qui est participe de ces catégories d'une manière finie, et que l'esprit humain doit concevoir les choses finies d'après ces mêmes catégories. Ainsi, par exemple, en considérant le moi, je le conçois comme un être d'une nature déterminée, comme *un*, comme substance et comme un tout en soi, comme posé affirmativement, comme numériquement un, comme se rapportant à lui-même, se contenant lui-même, enfin comme existant.

Les entités que nous avons considérées jusqu'ici sont celles de l'être total, c'est-à-dire de Dieu, considéré dans son unité. Mais nous reconnaissons en même temps un être multiple, des choses diverses, différentes. Dans les choses vues ainsi, l'entité se manifeste d'abord comme opposition, *antithèse* : c'est ainsi que la nature et l'esprit se sont opposés.

Cependant les choses opposées se rencontrent aussi réunies, combinées ensemble : de là la catégorie de la *synthèse :* ainsi dans l'homme sont réunis l'esprit et la nature. La thèse, l'antithèse et la synthèse sont les trois catégories secondaires, d'après lesquelles les entités fondamentales ou les catégories suprêmes sont à considérer, ainsi que toutes les choses finies. De l'application des trois catégories secondaires aux catégories supérieures, l'unité, la substantialité et la totalité, naissent d'autres catégories, telles que celles de *genre* et d'*espèce*, d'*individualité*, de *partie*, de *négation*, de *grandeur*, de *limitation*. D'autres catégories encore résultent de la combinaison des précédentes, comme par exemple celle de *ressemblance essentielle*, par laquelle tout être fini est, dans son essence, semblable à Dieu (*mit Gott gleich*) : cette catégorie naît de la réunion de l'unité essentielle avec la catégorie de l'opposition. En considérant l'être comme essence en soi et comme renfermant d'autres êtres qu'il détermine, on obtient la catégorie de principe ou de *fondement*, et en tant que ce qui est ainsi fondé dans un autre est déterminé par

celui-ci quant à son essence, le principe ou le fondement est *cause*, causalité. Par cela même Dieu est reconnu pour la cause une et souveraine[1].

Krause fait la critique du système des catégories proposé par Kant et en général adopté par Hegel, qui, dit-il, l'a modifié sans l'améliorer; il lui reproche d'être fondé sur les formes diverses des jugements, au lieu d'être tiré, comme le sien, de la pensée même de l'être infini et absolu. Mais le sien est-il plus propre à nous donner le secret de l'être réel et de la vie? Comment de la seule idée de l'être fondamental, de Dieu considéré uniquement au point de vue ontologique, faire sortir la conscience de soi, la personnalité libre et intelligente de Dieu? Krause trouve cette connaissance dans la pensée de la synthèse ou de l'unité de l'être divin avec son essence (*Vereinheit Wesens mit seiner Wesenheit*). Cette déduction nous paraît entièrement illusoire, et ce n'est point par cette voie que la philosophie théiste d'Anaxagoras, de Socrate, de Kant, de Jacobi, d'accord avec le bon sens, est parvenue à ajouter aux attributs ontologiques de la divinité, les attributs de sagesse, de bonté et de justice, par lesquels surtout l'idée de Dieu répond au sentiment religieux.

La loi de la pensée, poursuit Krause, étant fondée dans son objet, est triple, conformément aux trois catégories fondamentales de l'*Être*. Il y a d'abord la loi de l'essence posée ou le principe de la *thèse;* ensuite la loi de l'opposition ou le principe de l'*antithèse*; enfin la loi de la réunion ou le principe de la *synthèse des opposés*. Les deux dernières sont comprises dans la première et lui sont subordonnées. Elle comprend l'unité, la substantialité, la totalité. Par les deux premiers éléments, l'unité et la substantialité réunies, le principe de la thèse est le même que ce qu'on appelle le

[1] *Die Lehre vom Erkennen*, p. 414-418. Conf. *Vorlesungen über das System*, p. 171-187, et p. 361-388. — *Vorlesungen über die Grundwahrheiten*, p. 194-205.

principe de l'*identité*, lequel appliqué à Dieu peut s'exprimer ainsi : Dieu est Dieu, Dieu est égal à lui-même. Mais le principe de l'identité n'est pas le principe de la thèse tout entier, puisqu'il exclut la troisième catégorie. C'est pour n'avoir pas compris cela, pour avoir vu dans le principe de l'identité la loi suprême de toute pensée, que le système de Schelling est incomplet et laisse tant à désirer.

La méthode philosophique est tour à tour analytique et synthétique. Voici comment Krause a décrit ce double procédé[1].

Partant de la vie ordinaire, dit-il, je m'élèverai de là graduellement aux vérités supérieures, jusqu'au sommet de la science. Je commencerai par déterminer au préalable l'idée du savoir, celle de la vérité, et je ferai voir que nous ne pouvons saisir la science qu'autant que nous en trouvons en nous-mêmes un commencement certain en soi, un savoir d'une certitude immédiate. Ce savoir primitivement donné s'accroîtra de plus en plus et nous servira à nous élever par degrés jusqu'à la connaissance de l'être un, infini, absolu, de Dieu. Arrivés là, nous reconnaîtrons en même temps ce savoir de Dieu pour le savoir absolu, pour le savoir tout entier, et nous aurons par là même l'intelligence du rapport du monde et de l'humanité à Dieu. L'idée de Dieu apparaît au terme de cette analyse comme nécessaire, comme la condition de tout autre savoir, comme la pensée que suppose au fond toute autre pensée; comme la pensée infinie, qui sert de fondement à notre conscience tout entière, et en même temps comme la notion la plus élevée, le principe suprême de tout raisonnement, de tout savoir.

Parvenus à cette hauteur, nous voyons s'étendre devant nous tout le domaine de la science, éclairé d'une lumière nouvelle. De là nous pouvons suivre la série descendante des

1 Voir entre autres : *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, p. 6-10.

idées et saisir le véritable organisme de sa science, dans son développement multiple et continu. Les mêmes objets dont la connaissance nous a guidés vers la connaissance de Dieu, reparaissent alors et sont considérés à la lumière divine.

La voie analytique conduit de la conscience de l'esprit fini à la conscience de Dieu; la pensée, dans sa marche descendante, considère tous les êtres comme étant contenus dans notre conscience de Dieu, jusqu'au moi individuel.

Pour se rendre plus habile à construire synthétiquement la science, en partant de l'idée de Dieu, il importe de donner aux recherches préliminaires plus d'extension que cela n'est possible dans la partie analytique. Il faut avant tout bien étudier notre propre faculté de penser et de connaître : la logique, la philosophie du langage sont une préparation nécessaire. Il faut ensuite concevoir la science comme un tout organique, en tracer le plan et déterminer les lois d'après lesquelles elle doit être constrnite, selon la notion souveraine qui lui sert de base et de principe. Enfin, comme la science est l'ouvrage de l'humanité tout entière, et que la culture de chacun, quelle que soit d'ailleurs son originalité, dépend toujours de l'éducation qu'il a reçue, il importe que le philosophe connaisse la science traditionnelle et la philosophie contemporaine.

Quant à la science elle-même, qui ne peut être qu'un tout organique, comme le monde lui-même dont elle doit être l'expression, elle n'existe parfaite qu'en Dieu; Dieu seul sait et *vit* toute la vérité[1]. L'homme ne peut la concevoir que d'une manière finie, mais réelle et véritable.

L'idée fondamentale du savoir est la connaissance de Dieu, et dans cette intuition fondamentale, qui est seule véritable intuition, nous trouvons les idées de la *raison* ou de l'esprit, celle de la *nature* ou de la matière, puis l'idée de la réunion

[1] *Gott allein weiss und lebt die ganze Wahrheit.*

des deux l'une avec l'autre et avec Dieu; enfin l'idée de l'humanité, comme de l'union la plus intime de la raison et de la nature en Dieu et avec Dieu. Dans cet organisme des *idées*, Dieu, la raison, la nature et l'humanité sont en même temps reconnus comme le développement, dans le temps infini et dans l'espace infini, d'une seule et même vie éternellement jeune et d'une beauté immortelle. L'*idée* de cette vie universelle est l'*idée* de l'histoire, et l'évolution organique de cette idée, combinée avec la connaissance de la vie individuelle de l'homme, constitue la science historique[1].

Partout, dans la philosophie de Krause, reviennent les formules du panthéisme, et partout en même temps il cherche à lui échapper, à le vaincre, à le convertir en théisme. C'est ainsi que, dans sa première leçon sur la philosophie de l'histoire, il soutient tout à la fois la liberté de l'homme et la doctrine selon laquelle l'histoire est le développement d'une seule et même vie, de la vie divine[2]. «La philosophie de l'histoire, dit-il, est la science de l'esprit divin dans l'histoire. Dieu est la raison infinie, absolue, qui forme la vie *une* d'après l'*idée* souveraine du bien, avec une liberté absolue et infinie; l'homme, comme être raisonnable, est appelé par Dieu lui-même à réaliser pour sa part et selon sa nature finie le bien d'après des *idées*. Le bien et le beau est l'essence même de Dieu; il se réalise dans le monde par l'action divine avec une perfection infinie, et par les hommes d'une manière finie. L'humanité a la mission de produire le bien avec liberté, et l'esprit de Dieu règne et domine lui-même dans l'histoire : celui-là seulement qui reconnaît la présence et l'action de cet esprit dans le monde moral, est capable de travailler pour sa part au poëme éternel de l'artiste divin.» Dans le système de Hegel, l'œuvre divine s'accomplit par les hommes; Dieu n'existe et n'agit que par eux : cela se com-

[1] Même ouvrage, p. 14.
[2] *Philosophie der Geschichte*, p. 3.

prend; dans celui de Krause l'homme de bien y concourt seulement; mais dans le fait le bien s'accomplit sans lui. « Si l'on considère la vie universelle comme un poëme, dit-il, comme un drame dont Dieu est l'auteur, l'homme est un personnage du drame, qui y joue un rôle subordonné. » Cette comparaison est malheureuse; les acteurs dans un drame n'agissent que sous l'inspiration de l'auteur, et leur prétendue liberté n'est qu'une apparence.

M. Leonhardi prétend que la philosophie de Krause ne peut être qualifiée de panthéisme; qu'elle est théisme ou, pour mieux dire, *Pan-en-théisme*. Krause s'en défend lui-même en toute occasion. On peut consulter là-dessus principalement sa réponse à Bouterweck qui, dans sa philosophie religieuse, avait dit que le panthéisme détruisait tout ce qu'on appelle ordinairement religion, parce qu'un être sans conscience de lui-même ne pouvait être l'objet d'un véritable culte, ni le principe du gouvernement moral du monde. Selon Krause l'essence du théisme est de reconnaître, comme il le fait lui-même, Dieu pour l'être absolu et infini, et ce théisme n'est point altéré par la doctrine sur le rapport des choses finies à Dieu, que les choses soient considérées comme étant en Dieu ou comme étant hors de Dieu : Dieu est dans les deux systèmes. Quant à lui, il trouve de plus, par l'analyse de cette idée de Dieu, que Dieu est personnalité et intelligence infinies : il ajoute que non-seulement les attributs d'intelligence, de liberté, de justice, ne sont pas incompatibles avec l'idée ontologique de Dieu, mais qu'ils en sont la conséquence nécessaire, et que ce n'est qu'autant qu'ils sont déduits de ce principe, que ces attributs peuvent être conçus libres de tout anthropomorphisme[1].

Selon Krause, qui a fait de louables efforts pour concilier le théisme avec le principe du panthéisme, Dieu est volonté,

[1] Voir *Die absolute Religionsphilosophie*, t. I, p. 483 et suiv.

liberté infinie, sainteté et bonté infinies, tout vit en lui et par lui : Comment avec cette doctrine concilier la personnalité et la liberté des individus finis, ainsi que l'existence dans le monde du bien et du mal ?

Krause enseigne formellement[1] que Dieu est tout et que tout est en Dieu ; que la vie de tous est sa vie ; que Dieu, comme être un et infini, est le fondement unique, la cause absolue de sa vie et de la vie universelle ; que, si tout être fini est la cause prochaine de son développement, il ne peut se développer, vivre, agir qu'en Dieu et sous sa dépendance ; que par conséquent la vie individuelle des êtres finis n'est que l'expression ou l'image finie de la vie divine, de l'être divin. Dieu déploie ainsi son essence dans le temps ; il ne devient pas, il ne vient pas à naître ; il existe, il s'exprime dans le temps. La vie est la représentation de l'essence de Dieu dans le temps infini. Dieu est en soi l'être un, immuable, absolu, supérieur au temps ; mais il est par là même vie infinie, universelle. Il est le principe et la cause de toute vie subordonnée, de la raison, de la nature et de l'humanité. Mais par là n'est point niée l'individualité et la liberté relatives des êtres finis quant à leur vie propre ; seulement ainsi que leur être est compris dans celui de Dieu, qui en est la source et la cause, de même ils vivent en Dieu, source et principe de la vie universelle. Dans cette vie est exprimée toute l'essence de Dieu. Mais les êtres finis, en vertu de leur similitude avec Dieu, laquelle résulte de leur origine même, vivent également de leur vie propre, d'une vie semblable à celle de Dieu. Dieu étant l'organisme des êtres, la vie divine renferme l'organisme de la vie de tous les êtres : elle est donc d'abord la vie de Dieu comme être primitif, puis la vie de l'esprit ou de la raison, puis encore la vie de la nature, et enfin la vie de la raison et de la nature réunies, c'est-à-dire

[1] Voir *Lebenlehre und Philosophie der Geschichte*, p. 60 et suiv.

de l'humanité : toutes ces vies sont comprises dans la vie divine, à la fois distinctes et réunies.

Krause cherche à concilier la liberté humaine avec la liberté absolue de Dieu. La liberté, une liberté infinie, absolue, est la forme selon laquelle Dieu réalise, dans le temps infini, son essence, qui est le bien : en Dieu, la liberté et la nécessité ne se sont pas opposées. En vertu de l'analogie de toutes choses avec Dieu, tous les êtres finis, doués de conscience, participent à cette liberté d'une manière finie, et par là se déterminent librement à réaliser le bien. Mais le principe souverain, qui détermine la liberté finie des êtres finis, est pour eux aussi l'essence de Dieu ; et comme la fin de la vie de tous les êtres finis est comprise dans l'essence une de Dieu ; comme de plus les intelligences finies ne peuvent que reconnaître pour la leur propre toute la fin de la vie divine, il s'ensuit que la liberté de chaque être fini dépend de la liberté absolue de Dieu, en même temps qu'elle est limitée par celle des autres êtres finis qui vivent en communauté avec lui[1].

Que la liberté de chacun soit, dans son action, limitée par celle des autres, sans en être détruite, cela se conçoit ; mais que devient la liberté des hommes, si elle est nécessairement déterminée par l'action divine? Dieu, dit Krause, est la cause de tout, et par conséquent il est aussi la cause de la liberté de tous les êtres finis ; mais cette liberté est déterminée par Dieu d'une manière éternelle et non dans le temps. Les êtres finis sont donc libres d'une manière finie dans le temps infini. La liberté finie est dans une dépendance absolue de la liberté infinie de Dieu, dit Krause[2] ; Dieu est activité infinie, tout activité : que devient alors la liberté de l'homme, par laquelle cependant Krause prétend expliquer le mal moral? Dieu est bonté, sagesse infinie, providence : comment expliquer le mal en général dans le monde?

1 Ouvrage cité, p. 73, 74.
2 Là-même, p. 74.

L'être véritable est bon essentiellement; le mal est donc contraire à l'être, c'est le non-être (*das Wesenwidrige*). Il résulte de la nature même des êtres finis; il n'existe que dans le temps et dans la vie finie. Ce qui est éternel, est essentiellement, immuablement ce qu'il est; il n'est au fond ni bon ni mauvais. Il suit de là que le mal ne peut d'aucune façon affecter la vie une et infinie de Dieu; il n'est pas vrai non plus que le mal soit produit par Dieu dans le temps d'une manière quelconque, ni directement, ni indirectement. Par la même raison le mal est étranger à l'esprit et à la nature en général, en tant qu'ils sont l'un et l'autre infinis, et ne leur appartient qu'en tant qu'ils sont finis. Dieu, l'esprit et la nature sont chacun à sa manière infiniment bons.

Le mal est négation partielle, exception, anomalie; mais il est lui-même destiné à être détruit. Le dogme du rétablissement universel, par l'anéantissement du mal, le dogme de la réparation définitive, est une conséquence irréfutable de cette vérité que la vie divine arrive nécessairement à sa fin.

D'ailleurs, le mal physique pris isolément, en lui-même, quoi qu'il soit contraire à tel ou tel être, paraît néanmoins essentiellement un bien. La mort, par exemple, lorsqu'elle est amenée par la violence, est une négation, un mal quant à la vie individuelle à laquelle elle met un terme; mais en soi et relativement à la vie en général, la mort est un événement nécessaire et bienfaisant, en ce qu'elle est le passage à une vie plus élevée, plus parfaite.

Le mal dans le monde, le mal physique et le mal moral, ne peut être rapporté à Dieu, il résulte uniquement de la nature finie des êtres finis : il a sa source dans leur défaut de liberté, ou dans l'abus de la liberté. Dieu ne peut vouloir le mal ni pour lui-même, ni comme un moyen d'amener le bien; mais à tout instant il le nie, l'empêche et le répare. Dieu est amour infini, miséricorde infinie, et il est ainsi de sa nature même de nier et de détruire incessamment le mal

et de produire en définitive la félicité universelle, le salut de tout ce qui est.

Telle est aussi la fin de l'histoire, et c'est à y concourir, chacun dans sa sphère et selon ses moyens, que consiste le devoir. C'est par là que l'homme imite Dieu, et c'est à hâter l'avénement de cet âge d'or, de cet État rationnel et cosmopolite, que doivent tendre toutes les institutions sociales; c'est dans ce sens qu'il faut les réformer et les perfectionner.

Krause est un philosophe socialiste, dans la plus pure acception de ce mot, comme le fut Kant, et dans le même sens que celui-ci, comme le sont nécessairement tous les philosophes, qui à l'amour de l'humanité unissent la connaissance des hommes. Pour réaliser son idéal, il n'attendait rien de la violence, mais il croyait au progrès et le montrait dans l'histoire. L'histoire par elle-même ne nous éclaire pas sur les destinées véritables de l'espèce humaine. Pour la comprendre, il faut apporter à son étude la connaissance des idées philosophiques, telles qu'elles résultent de l'intuition de l'être absolu et infini[1].

Dans sa philosophie de l'histoire, Krause admet *à priori* trois âges de l'humanité, laquelle doit être considérée, depuis le premier homme jusqu'au dernier, comme un même individu. Dans le premier âge, les hommes forment une seule et même société, sans division aucune, sous la protection d'êtres supérieurs : âge d'or primitif. Le second âge est celui de la division de l'humanité et de son développement. Il se divise en trois périodes. Dans la première, la connaissance de Dieu, comme être primitif et absolu, se perd et n'existe plus que dans les mystères : règne du polythéisme, de la guerre, des castes, du despotisme. Dans la seconde, qui correspond au moyen âge, le polythéisme fait place au monothéisme; mais cette foi en Dieu ne repose pas sur la

[1] Voir le contenu de l'histoire de la philosophie dans la note XXII.

vraie connaissance : âge du fanatisme et de la théocratie, du mépris du monde et de l'individualité. La troisième période enfin sert de transition du second âge au troisième, et correspond aux temps où nous vivons. Les caractères de ce temps sont la protestation contre toute espèce d'autorité et de tutèle, l'amour de la liberté, la tolérance, l'esprit philanthropique et cosmopolite, une diffusion plus égale des lumières. Mais la connaissance philosophique est encore incomplète et l'esprit du vieux temps dispute encore le terrain à l'esprit nouveau : de là tous les maux de notre siècle, l'aurore de ce troisième et dernier âge, dont Krause est l'apôtre ou pour mieux dire le Saint-Jean précurseur. Ce sera l'âge mûr, le retour à l'âge d'or par la science, l'âge de la vie parfaite en tout sens, de la synthèse, de l'harmonie, où l'humanité ne sera plus qu'un seul corps et une seule âme, une individualité multiple, une totalité organique : c'est le règne du *panenthéisme*, de la vie de tous en Dieu, de la justice, de l'humanité pure, de la vérité, en un mot de toutes les perfections et de toutes les félicités qu'un noble esprit et une belle âme peuvent imaginer et désirer dans l'avenir.

Ajoutons que cette harmonie universelle prédite par Krause n'a rien de commun avec celle de Saint-Simon ou du phalanstère, et qu'il l'attend uniquement du paisible progrès de la science et de la raison. « Les Saint-Simoniens, écrit-il en 1832, reprochent à l'état constitutionnel de reposer sur la défiance et le rejettent pour cela; et eux-mêmes ils demandent une confiance aveugle et absolue dans leur hiérarchie; mais la confiance veut être méritée et ne s'accorde pas à des promesses de choses impossibles[1]. »

Cet espoir d'un âge d'or pour l'humanité sur la terre n'exclut pas l'immortalité individuelle de l'âme, qui résulte d'ailleurs de l'individualité personnelle de tous les hommes,

[1] *Philosophie der Geschichte*, p. 555.

que Krause s'est efforcé de concilier avec sa théologie panthéiste.

Selon M. Bouchitté[1], le système de Krause est une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits en Allemagne depuis Kant. Nous dirons pour notre compte que la philosophie de Krause est une sorte d'éclectisme dans les limites de l'intellectualisme, et que Platon, Descartes, Spinoza et Leibnitz y ont autant contribué que Kant, Fichte, Schelling et Hegel.

M. de Leonhardi, qui est en Allemagne le représentant principal de l'école de Krause, cite parmi ses disciples à l'étranger MM. Ahrens et Tiberghien, en Belgique, MM. Bouchitté et Pascal Duprat, en France. Il approuve entièrement le travail de ce dernier sur la philosophie de son maître[2]. « Il y a trois parties distinctes dans les travaux de Krause, dit M. Duprat. D'abord le philosophe, partant de l'observation, monte par degrés vers le principe, qui, placé au sommet des idées et des phénomènes, y rayonne sur tous les êtres comme le type même de la vie. Puis, par une étude large et sérieuse de ce principe, il arrive à construire son grand système scientifique, c'est-à-dire l'idéal même du monde envisagé sous toutes les faces. Enfin, il aborde la théorie de l'humanité, et cherche à déterminer les lois qui président au développement individuel et social. »

CHAPITRE IV.

LA PHILOSOPHIE DE GOETHE.

Les penseurs libres, les éclectiques, les philosophes amateurs, si on peut les appeler ainsi, alors qu'ils ont du génie, du savoir et l'esprit juste, ont un grand avantage, je ne dis

[1] Voir son article sur Krause dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

[2] Dans la *Revue indépendante*, livraisons de janvier, d'avril et de mai de 1844, et livraison de juin 1846.

pas seulement sur le troupeau servile de ceux qui ne pensent que d'après les autres, mais sur les maîtres eux-mêmes, sur les philosophes originaux. La grandeur de ceux-ci fait aussi leur faiblesse. Tandis que les premiers disposent librement de leurs propres pensées et de celles d'autrui, n'admettant que celles qui leur agréent, qui s'accordent avec leur manière d'être et de sentir, les penseurs originaux, livrés tout entiers à une idée fondamentale, sont en quelque sorte condamnés à y tout conformer et à faire de leur système la règle et la mesure de l'univers. Cette idée les possède, les domine tout entiers; ils en sont les esclaves plutôt que les maîtres. Le système, d'ailleurs, qu'elle a servi à fonder, trouve de nombreux adhérents : l'orgueil alors se met de la partie, et vient, par ses secrètes inspirations, appuyer la domination de l'idée. Pour le penseur indépendant, spectateur du mouvement philosophique, au contraire, qui a vu cette idée se produire comme un résultat d'un travail antérieur, ce n'est qu'une pensée de plus, qu'il s'approprie, dont il dispose sans en être dominé. C'est ainsi qu'en usa Gœthe avec la philosophie de son temps.

Gœthe fut avant tout un artiste, un grand poëte, un homme de goût, un littérateur de premier ordre, un homme du monde, et, tout en philosophant en toute occasion et sur toutes choses, il ne fut pas un philosophe au sens propre. La spéculation métaphysique, l'abstraction n'allait pas à son génie, essentiellement observateur et pratique. Cependant une philosophie respire et règne dans tous ses ouvrages, comme il y en a une dans Homère, dans Horace, dans Shakespeare, dans Molière. Il importe d'ailleurs de voir quel effet produisirent sur un si grand esprit les divers systèmes philosophiques qui s'élevèrent autour de lui pendant sa longue carrière : contemporain de Lessing et de Kant, il survécut même à Hegel. Il s'intéressa à toutes les philosophies de son temps, s'en assimilant ce qui était analogue à

son génie, sans se livrer à aucune d'elles. « Le meilleur génie, dit-il en 1832, peu de temps avant sa mort, est celui qui sait s'assimiler tout, sans que son individualité ait à en souffrir, de façon, au contraire, que tout ce qu'il s'approprie ainsi relève son caractère et ajoute encore au génie. » Il ne fut philosophiquement productif que pour la théorie de l'art et l'interprétation de la nature.

Gœthe est le philosophe du bon sens, mais d'un bon sens exquis, éclairé par un savoir très-varié et par la réflexion la plus assidue. L'objet, la chose est pour lui l'essentiel; il a de la peine à s'en détacher, mais il n'en est pas dominé : il le soumet incessamment à la pensée et le conçoit par l'esprit. Il va sans cesse de l'objet à l'idée et de l'idée à l'objet.

Mendelssohn et autres, dit-il en 1768, très-jeune encore, ont essayé de saisir la beauté au vol, comme on prend un papillon, et à le fixer au moyen d'une épingle, afin de le mieux considérer; mais par ce procédé le beau est dépouillé de ses plus belles couleurs et l'on n'observe qu'un cadavre. Le cadavre n'est pas l'animal : il y manque la vie, l'esprit, l'essentiel.

Ma vie actuelle, dit-il vers la même époque, est consacrée à la philosophie. La solitude, un compas, du papier, une plume et de l'encre, deux livres, voilà tous mes instruments. Point de bibliothèque. Un grand érudit est rarement un grand philosophe; à force d'étudier les livres, on arrive à mépriser le livre de la nature, si facile, si simple, et il n'y a de vrai pourtant que le simple, le naïf; la modestie, l'humilité y conduit le plus sûrement.

Gœthe est l'ennemi d'une spéculation abstruse, d'une érudition de mémoire, de la science de l'école.

Le monologue de Faust, par lequel commence le drame célèbre qui porte ce nom, est une critique de la science scolastique, et de la philosophie elle-même en tant seulement qu'elle aboutit au doute à force de viser trop haut et

qu'elle se détache de la nature. Mais le but du drame tout entier, sous la forme primitive, est évidemment de montrer où conduit le mépris de la raison et de la véritable science.

Après de longues études, Faust s'est convaincu qu'on ne peut rien savoir d'utile. « C'est pourquoi, dit-il, je me suis adonné à la magie, pour essayer si, par la force et la parole de l'esprit, les secrets de la nature me seraient révélés, afin de reconnaître, s'il est possible, quelle force mystérieuse unit le monde, quel est le principe de toute vie et de toute activité. »

Dans son entretien avec son studieux serviteur Wagner, le représentant du savoir de l'école, Faust dit : « Les parchemins, les livres sont-ils donc la source sacrée, où puisse à jamais s'apaiser la soif du savoir? Jamais tu ne seras désaltéré, si tu ne puises à la source même de ton propre cœur. »

Méphistophélès, profitant de cette disposition du docteur, l'invite à renoncer désormais à toute vaine étude et à s'adresser à la réalité sensible. « Je te le déclare, dit-il, un homme qui se livre à la spéculation est semblable à un animal qu'un pouvoir magique promène sur une aride bruyère, et l'empêche d'aller goûter du frais pâturage qui est tout autour. »

Faust, dégoûté de la science, refuse de voir un jeune étudiant qui veut le consulter. Méphistophélès le reçoit sous le masque du docteur, et rendant, malgré lui, hommage à la vraie philosophie, il dit à part : « Va, méprise seulement la raison et la science, qui est la plus grande force de l'homme, et tu m'appartiens sans réserve[1]. »

Affublé de la robe de Faust, et quelque peu inspiré par le poëte, le malin génie fait ensuite, sous la forme d'un éloge, où perce partout l'ironie, la critique de la *logique*, qui dresse si bien l'esprit; de l'*analyse*, qui flétrit la vie, sous prétexte

[1] *Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,*
Des Menschen allerhœchste Kraft,
So hab' ich dich schon unbedingt.

de la mieux connaître; de la *métaphysique,* qui prétend expliquer avec une apparence de profondeur des choses incompréhensibles; du *droit,* qui ignore ou passe sous silence le droit inné; de la *théologie* enfin, pour l'étude de laquelle le plus sûr est de s'en tenir à la parole du maître.

Jusque-là le démon s'est contenu; à partir de là, et à propos de l'étude de la médecine, Méphistophélès donne à son jeune auditeur des conseils dignes de lui, et lui dit entre autres ces paroles célèbres : «Toute théorie, mon cher, est obscure, tandis que l'arbre doré de la vie est plein de fraîcheur[1].» Il le congédie enfin, après avoir inscrit dans l'album de l'écolier ces mots : *Eritis sicuti Deus, scientes bonum et malum.*

Pour achever de donner une idée complète de l'esprit général de la philosophie de Gœthe, nous allons citer les confidences qui lui échappèrent là-dessus dans sa correspondance, dans sa biographie et ailleurs, depuis sa jeunesse jusqu'aux derniers jours de sa vie.

Il s'est toujours tenu à la réalité, dit-il en 1780; il a toujours cherché à la comprendre et à en jouir, sans trop aller au delà. Il est uniquement occupé de sa tâche : il veut ériger un monument qui s'élève jusqu'au ciel, et cette tâche lui paraît tous les jours plus facile et plus difficile : il voudrait vivre longtemps afin de servir le monde et d'en jouir. — Il se plaît à contempler la végétation, si calme, si pure et toujours la même : elle le console souvent des misères physiques et morales de l'humanité. La joie, l'intérêt qu'inspirent les choses, dit-il à l'occasion d'un ouvrage de Herder (1796), est la seule réalité et ce qui seul produit de la réalité; tout le reste est vanité et ne produit que vanité. La philosophie détruit en moi la poésie, parce que celle-ci me porte incessamment vers l'objet; il m'est impossible de demeurer dans

[1] *Grau, theurer Freund, ist alle Theorie,*
Und grün des Lebens goldner Baum!

le pur élément de la spéculation; mon esprit me pousse à chercher une intuition pour chaque proposition.

Il est loin, cependant, d'être sensualiste, et de s'en tenir à l'expérience immédiate. « Les Français, dit-il en 1798, ne comprennent pas qu'il y ait dans l'homme rien qui n'y soit entré du dehors. C'est ainsi que récemment un littérateur français me soutint que l'idéal était une combinaison de parties diverses, prises dans l'expérience. Et quand je lui demandais d'après quel principe ces éléments divers étaient appréciés et réunis en un tout, s'il suffisait pour expliquer le génie de le concevoir comme une simple faculté de synthèse, il trouvait une réponse à toutes mes objections dans les termes de convention de sa langue; il répondit que de tout temps on avait attribué au génie une sorte de faculté créatrice. La langue française elle-même confond ainsi le sensualisme, puisqu'elle a des expressions pour tout ce qui le dépasse. »

Il est attaché à l'ordre établi, en tant qu'il est fondé sur la raison, mais il n'est pas conservateur à tout prix. « Les lois et les droits, dit-il, dans le Faust, par l'organe de Méphistophélès, se transmettent comme une maladie héréditaire de génération en génération; ce qui était raisonnable et bienfaisant dans l'origine, devient avec le temps chose absurde et un fléau. » — « J'aime et j'honore le positif, dit-il sur la fin de sa vie, et m'y repose moi-même, en tant que les siècles l'ont consacré et confirmé, et qu'il est le fondement de toute vie et de toute action publique. En même temps j'applaudis à toute attaque directe contre une autorité usurpée. Elle peut avoir été utile pendant des siècles; mais quand est venu le moment où la vérité devient nécessaire et peut décidément être utile, je ne la redoute pas; seulement je me réserve de voir quel horizon nouveau s'ouvrira devant nous lorsque ces vieilles barrières auront été enlevées. »

Il n'est pas plus partisan de l'érudition vulgaire que de la

spéculation abstraite : l'erreur, dit-il en 1830, appartient aux bibliothèques ; la vérité, à l'esprit humain ; l'esprit se plaît à revenir sans cesse aux lois primitives, à saisir ce qui est simple et naïf. Bien que réaliste et attaché aux faits, il avouait qu'il avait beaucoup profité de la philosophie critique et idéaliste. « Je lui dois de m'avoir rendu attentif à moi-même : profit immense ; mais elle n'arrive jamais jusqu'à l'objet, qu'il faut pourtant admettre avec le sens commun. »

Dans une lettre de 1828, Gœthe émit cette pensée remarquable, qui aurait mérité un plus grand développement : « Je sais parfaitement ce que je veux, et je sais aussi ce que veulent les autres. Le plus grand art dans la vie et dans la science consiste à convertir les *problèmes* en *postulats :* avec cela on se tire d'affaire. » En effet, la meilleure philosophie, pour un esprit éclairé et exercé, consisterait peut-être, une question vitale étant bien posée, à la résoudre par un dictamen, une décision souveraine de la raison, rendue conformément aux intérêts éternels de l'humanité, aux instincts et au vœu secret de la conscience.

Avant d'exposer les idées de Gœthe sur la religion, la morale, les destinées de l'humanité, nous allons rapporter ses sympathies et ses antipathies littéraires et philosophiques, quelques-uns des jugements les plus remarquables qu'il porta sur les savants et les philosophes de son siècle.

Nous l'avons dit : ce qui caractérise surtout le génie de Gœthe, c'est d'être toujours lui-même, de conserver intacte son originalité, tout en s'assimilant avec une merveilleuse facilité les pensées et jusqu'aux sentiments d'autrui.

On sait avec quelle admiration, dans sa biographie, il parle du génie et des idées de Vico, qu'il compare à Hamann. De tous les philosophes français du dix-huitième siècle, ce fut Diderot qui paraît l'avoir surtout intéressé. Il appelle cette orgie philosophique intitulée *Jacques le fataliste*, un festin délicieux, préparé pour une idole ; l'*Essai sur la pein-*

ture est, à ses yeux, un livre admirable, qui s'adresse plus encore au poëte qu'à l'artiste, bien qu'il soit aussi une lumière pour celui-ci. Il y avait à certains égards, à côté de très-grandes dissemblances, entre Gœthe et Diderot, des rapports tels que le *Neveu de Rameau,* que le premier publia en allemand, a pu passer un instant pour son propre ouvrage.

Parmi les esprits du passé, ceux qui paraissent avoir produit sur lui le plus grand effet furent Shakespeare, Spinoza et le savant Linné; et de tous les contemporains, c'est Schiller qui exerça sur lui la plus grande influence. Malgré les différences profondes qui séparaient Schiller et Gœthe, différences de caractère, de talent, de position sociale même, jamais il n'exista entre deux esprits un commerce plus suivi, plus intime et plus fécond. Ainsi qu'ensemble ils marquent l'apogée de la poésie allemande, ils se complètent réciproquement. Chacun resta lui-même tout en subissant l'ascendant de l'autre. Gœthe, en raison d'une plus grande puissance d'assimilation, d'une flexibilité d'esprit plus grande, profita le plus, comme poëte et comme philosophe, de cette amitié entre deux génies également puissants, mais si diversement doués. Pour prouver cette action de Schiller sur Gœthe, nous pourrions multiplier des citations telles que celles-ci : « Les lettres de Schiller sur l'*Éducation esthétique de l'humanité* ont été un bienfait pour moi, dit-il; j'y ai trouvé noblement exprimé ce que depuis longtemps j'ai reconnu pour vrai. — Schiller m'a ramené, d'une observation trop exclusive des choses extérieures, à moi-même, et m'a appris à voir avec plus d'équité les faces diverses de l'homme intérieur. » Il écrit en 1805, convalescent d'une maladie grave, à la mort de Schiller : « J'ai pensé me perdre moi-même, et je perds un ami, et avec lui la moitié de mon existence. »

Les antipathies de Gœthe le caractérisent tout aussi bien

que ses sympathies. Dire qu'il n'aime pas les chefs de l'école romantique et néocatholique, qui s'éleva en Allemagne au commencement de ce siècle, c'est adoucir l'expression de ses sentiments à leur égard. Non-seulement il n'aime pas les Stolberg, les Schlegel, les Zacharie Werner; il leur est ennemi, non parce qu'ils sont ses rivaux en poésie, mais par caractère et dans l'intérêt de la lumière et de la vérité. A l'occasion de l'ouvrage de Frédéric Schlegel, sur *La langue et la littérature des Hindous,* il s'exprime ainsi : « C'est une chose admirable de voir comment l'auteur a su fondre ensemble une profession de foi crûment catholique avec les plus magnifiques idées sur l'histoire universelle, sur les hommes, la littérature et les arts; mais tout ce *hocus-pocus* ne servira à rien : la saine raison est trop commune et ne peut plus périr. » — « Les frères Schlegel, écrit-il sur la fin de sa vie, sont, malgré tout leur talent, des hommes malheureux. Leurs prétentions étaient plus grandes que leur valeur. De là le mal qu'ils ont fait à l'art et à la littérature. Ils ont prêché l'égoïsme uni à la faiblesse. Schiller les détestait avec raison. »

Dirons-nous son sentiment sur les mathématiciens? « La culture d'esprit que donnent les mathématiques, dit-il en 1811, est très-imparfaite, très-bornée. » Il cite ce mot de Voltaire : « J'ai toujours remarqué que la géométrie laisse l'esprit où elle le trouve. » Il partage sur les mathématiciens l'opinion de Franklin, qui trouvait intolérable leur esprit de micrologie et de contradiction. — « Il est impossible, dit-il plus tard, de vivre en paix avec les philologues et les géomètres; le métier des premiers est d'*amender,* celui des seconds, de *définir*. Pour honorer, pour aimer même la science mathématique, il faut la voir s'exercer au service de l'astronomie : là elle est à sa place. »

Nous avons déjà vu les sympathies de Gœthe pour Kant, qu'il appelait quelquefois le vieux de Kœnigsberg; il applau-

dissait surtout à la guerre vigoureuse que, dans sa vieillesse encore, Kant faisait aux philosophes beaux-esprits, aux *prédicateurs* de préjugés.

Bien qu'il désapprouvât hautement le caractère trop entier de Fichte et l'aigreur que celui-ci mit dans sa défense, il le vit quitter Iéna avec regret, et rendait pleine justice à son génie.

L'amitié qu'il avait d'abord vouée à Jacobi, ne se soutint pas à la longue. Il aimait son réalisme, mais il ne lui pardonnait pas son mépris de la nature, qui, disait Jacobi, lui cachait Dieu, tandis que lui, Gœthe, voyait dans l'harmonie universelle la présence de Dieu. En 1812, il s'indigne de la publication du livre de Jacobi *Des choses divines*, où, dit-il, se trouvent des passages qui blessent ses plus intimes convictions, et il se montre à la fois affligé et édifié de la réponse de Schelling. Jacobi, ajoute-t-il, devait finir ainsi. Qui se refuse à reconnaître que l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la pensée et l'étendue sont les éléments nécessaires de l'univers, ayant un égal droit et une égale réalité, et peuvent être considérés comme les représentants de Dieu dans le monde, celui-là aurait dû depuis longtemps renoncer à penser[1].

Par cette déclaration, Gœthe se range du côté de Spinoza et de Schelling. Il est loin cependant d'adopter le système de ce dernier comme suffisant à l'explication du monde. Il aime à s'entretenir avec lui, dit-il en 1798; mais il trouve que Schelling a soin de taire ce qui ne s'accorde pas avec sa manière de voir. Qu'est-ce qu'une *idée* qui m'oblige de nier ou d'ignorer une partie des faits acquis? Les mathématiciens aussi, quand ils s'occupent de la nature, sont dans le cas d'en dissimuler ce qu'elle a de plus intéressant. Toutes les interprétations de la nature ne sont qu'approximatives, et l'on ne saurait être trop modeste à cet égard.

[1] Voir Riemer, *Mittheilungen über Gœthe*, t. II, p. 689.

A l'occasion des idées de Schelling sur la philosophie de la nature, en 1798, Gœthe s'exprime ainsi : «J'accorde volontiers que ce n'est pas la nature en soi que nous connaissons, qu'elle n'est saisie par nous que selon les formes et les facultés de notre esprit. Il y a des manières bien diverses de la considérer, depuis l'enfant à la vue d'un fruit appétissant jusqu'à Newton méditant sur la chute d'une pomme ; il faudrait que l'on nous décrivît ces manières diverses de la concevoir jusqu'à l'interprétation que l'on doit regarder comme la plus élevée et la plus vraie. L'idéalisme transcendantal prétend la posséder ; mais pourquoi est-il en opposition avec les autres manières de voir? Comment nous persuader que les natures organiques n'ont pas une finalité extérieure, alors que l'expérience journalière semble l'attester? Il y a, sans aucun doute, action du dehors sur nous, et relation de nous au dehors, et quelque effort que fasse l'idéaliste contre les choses telles qu'elles sont en soi, il se heurte toujours contre les choses hors de lui et elles ne cessent d'embarrasser sa route. — Il me semble que si les réalistes ne peuvent arriver du monde extérieur au moi, à l'esprit, les idéalistes font de vains efforts pour arriver du moi aux objets du dehors, et que, par conséquent, on fera bien de rester, quant à la philosophie, à l'*état de nature,* et de faire de son existence concrète le meilleur usage possible, en attendant que les philosophes s'entendent à trouver le moyen de réunir de nouveau ce que leur pensée a désuni.

Gœthe revit Hegel en 1827, et goûta plus sa conversation que la lecture de ses ouvrages ; il s'aperçut qu'il était d'accord avec lui pour certaines pensées fondamentales. «La nature agit éternellement vivante, dit-il en 1831, avec une prodigalité inépuisable, afin de réaliser sans cesse l'infini ; rien ne peut durer ni se fixer ; par là je crois me rapprocher de Hegel, qui m'attire à la fois et me repousse.»

Le parti religieux qui a coutume d'accuser d'impiété qui-

conque ne croit et ne pratique pas ce qu'il croit et pratique lui-même, ne se contenta pas de reprocher à Gœthe d'être panthéiste; à l'apparition de sa correspondance avec Schiller, la *Gazette ecclésiastique* de Berlin crut devoir signaler les deux illustres écrivains à l'exécration du monde, comme des apôtres d'irréligion et d'immoralité. Cette double accusation est aussi peu fondée que peu charitable.

Il est vrai que Gœthe n'était pas chrétien à la façon des piétistes de Berlin, et il eut même le tort de déclarer hautement qu'il les détestait; mais un vif sentiment religieux éclate dans ses écrits, surtout dans ceux de son âge mûr. Dans sa jeunesse il composa le Prométhée blasphémant contre Jupiter[1]; mais si l'on veut à cet égard mettre sur le compte de l'homme ce qui peut-être n'appartient qu'à l'artiste, il faut aussi et au même titre lui attribuer les pensées si profondément religieuses qui sont exprimées dans les *Confessions d'une belle âme*, ce touchant épisode d'un de ses romans[2]. On y trouve la peinture de ce que le sentiment religieux a de plus délicat et de plus intime, l'exaltation de la prière et de la foi. Certes, celui qui a pu prêter sa plume à l'expression de pareilles pensées n'a pu être un impie.

Gœthe raconte dans sa Vie comment, par suite de l'instruction défectueuse qu'il avait reçue de son pasteur, il vint à renoncer à toute participation aux cérémonies du culte[3]. Il ne cessa pas pour cela de s'occuper des choses religieuses; il se fit à l'université une religion à lui, dont le néoplatonisme formait la base et qui avait un caractère tout mystique[4], assez semblable à celui des gnostiques chrétiens. En parlant de la nécessité d'une rédemption, il est presque d'ac-

[1] Voir la traduction de ce poëme dans notre 2e vol., p. 619.

[2] *Gestændnisse einer schœnen Seele*, dans *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, livre VI. (Tome XIX, surtout p. 307-309, 318, 333, 358.)

[3] Œuvres, t. XXV, p. 123-127.

[4] Là-même, p. 215, 216.

cord avec François Baader. « L'histoire de toutes les religions, dit-il, nous apprend que cette grande vérité a été admise par des nations diverses, sous des formes variées, quelquefois sous le voile de fables singulières, dans des symboles appropriés à leur degré de culture; mais il suffit que l'on reconnaisse que notre condition est telle que, si elle semble nous abaisser, elle nous fait cependant un devoir de nous élever et de remplir les vues de la divinité. Ces vues, nous les remplissons, en ce que d'une part nous cherchons à maintenir notre personnalité, en même temps que d'un autre côté nous aspirons à renoncer à notre indépendance individuelle. »

Il revient sur l'histoire de son développement religieux, dans le vingtième livre de sa Vie[1]. Il raconte comment, à toutes les époques de sa vie, il a cherché à s'élever, par des voies différentes, aux choses divines, essayant d'abord de se contenter de la religion naturelle, puis se créant une religion positive, se rattachant enfin avec abandon à la foi générale. Dans les intervalles, il lui vint parfois des idées singulières. C'est ainsi qu'il crut découvrir dans la nature animée et inanimée quelque chose qui ne se manifestait que par des contradictions, et qui se refusait à toute notion, à toute expression précise. Cette puissance mystérieuse n'était ni un être divin, car elle paraissait manquer d'intelligence; ni un être diabolique, car elle se montrait bienfaisante, et ce n'était pas un être tel qu'on se figure les anges, car souvent elle semblait se plaire à nuire. Elle ressemblait tout à la fois au hasard et à la providence. Pour lui donner un nom et se la représenter sous une forme moins redoutable, il l'appelait un génie, un démon.

Cette manière de concevoir la nature, cependant, ne fut pas habituelle à Gœthe. Au contraire, l'habitude constante

[1] Œuvres, t. XLVIII, p. 173.

de son esprit fut de voir Dieu dans la nature et la nature en Dieu. Dirons-nous qu'il était l'ennemi de toute espèce de fétichisme et de culte purement extérieur? Il regardait le sentiment religieux comme essentiel à l'homme, et rendait justice à toutes les formes historiques sous lesquelles il se produit[1]. Il lisait l'Évangile avec enthousiasme et aimait l'Église primitive. Protestant décidé, il reconnaissait néanmoins ce qu'il y avait de solennel et de significatif dans le culte catholique, comme il trouvait un côté très-religieux dans le mahométisme, en tant qu'il recommande une résignation absolue aux décrets impénétrables de Dieu, et qu'il veut que l'on contemple avec sérénité la scène mouvante de la vie.

A l'occasion de la mort de Wieland, en 1812, Gœthe versa dans le sein d'un ami ses pensées sur l'immortalité de l'âme[2]. «Vous le savez, lui dit-il, des idées qui ne reposent pas sur des fondements sensibles, me laissent sans conviction, parce que je veux savoir et non pas seulement croire ou présumer. Or l'existence personnelle de l'âme après la mort n'est point en contradiction avec mes longues observations sur notre nature et celle des autres êtres; elle en résulte, au contraire, avec une nouvelle force. Mais pour ce qui est de savoir quelle est la portion de notre personnalité qui mérite d'être conservée, c'est un point qu'il faut abandonner à Dieu.

« J'admets différentes classes d'éléments primitifs, que j'appelle *âmes*, parce que c'est d'eux que dépend la vie de l'ensemble, ou *monades*, cette dénomination leibnitzienne exprimant parfaitement la simplicité de ce qu'il y a de plus simple. De ces monades les unes ne sont propres qu'à servir

[1] Un de ses biographes a réuni tous les principaux passages de ses écrits qui se rapportent aux matières religieuses. — Voir Riemer, *Mittheilungen über Gœthe*, t. I, p. 112-150.

[2] *Gœthe, aus næherm persœnlichem Umgang dargestellt*, von *Falck*. 1832.

de base à une existence inférieure, tandis que d'autres sont fortes et puissantes. Celles-ci ont la puissance d'attirer et de s'assimiler tout ce qui est à leur portée, d'en former une plante, un animal, un astre. C'est à elles que je réserve le nom d'âmes proprement dites. Il y a des monades ou des âmes de mondes, comme il y a des âmes de fourmis. Un soleil, une planète se développe avec la même régularité qu'un rosier. Appelez cela une idée ou une monade, peu importe; il suffit que cette puissance existe invisible et antérieurement à son développement dans la nature visible. Les formes intermédiaires que l'idée revêt dans ses métamorphoses ne doivent pas nous faire illusion. C'est toujours cette même faculté de transformation qui fait sortir une fleur de la feuille, une chenille d'un œuf, un papillon de la chenille.

« Les monades d'un ordre inférieur obéissent à une monade d'un ordre plus élevé. Les parties organiques de la main, par exemple, sont à chaque instant à la disposition de la monade principale. A la mort, justement nommée une dissolution, la monade dominante, seule douée de conscience, relève ses fidèles sujets de leur service. La mort, aussi bien que la naissance et l'accroissement, est, à mon avis, un acte indépendant de cette monade principale, dont, du reste, l'essence nous est entièrement inconnue. Toutes les monades, toutes les âmes sont indestructibles de leur nature, et ne peuvent ni suspendre ni perdre leur activité. Elles ne font, au moment de la mort, que rompre d'anciennes relations, pour en contracter aussitôt de nouvelles. Dans ce changement tout dépend de la puissance d'intention propre à chaque monade. Il faut admettre une hiérarchie entre les âmes, si l'on veut expliquer les phénomènes de la nature....

« Qu'il nous soit possible de connaître sommairement l'histoire de nos propres transmutations, et qu'il y ait parmi les monades des natures supérieures à nous, je ne le nierai

point. L'âme d'un monde, par exemple, pourra tirer du fond de ses souvenirs bien des choses qui auront l'air de prophéties, et qui cependant ne seront que des réminiscences, de la même manière que le génie de l'homme a découvert les lois de la naissance de l'univers, non par l'effort de la spéculation, mais par un éclair de souvenir, parce qu'il a assisté à la proclamation de ces lois...

« En général, je ne vois dans la continuation de la personnalité d'une monade d'un ordre supérieur rien qui soit contraire à la raison et aux lois de la nature. Pour ce qui nous regarde personnellement, il me semble presque que les différents états par lesquels nous avons passé sur cette planète, ont été trop peu intéressants pour que la nature les juge dignes de nous en conserver le souvenir. Il est probable que notre âme un jour ne se souviendra que des faits essentiels de cette vie. »

Ce sont là, en partie, des épanchements poétiques plutôt que des pensées sérieuses. Citons cependant encore quelques traits de la fin de cette curieuse conversation. Gœthe reconnaît l'insuffisance de notre savoir et fait une large part à la foi. « J'ai nommé quelque part, dit-il, l'homme le premier dialogue entre Dieu et la nature. Je ne doute pas que ce dialogue ne puisse avoir lieu, dans un autre monde, d'une manière plus sublime et plus profonde. Au fond je ne puis savoir de Dieu que ce que l'horizon très-borné des perceptions sensibles sur cette planète me permet d'en concevoir, et c'est là bien peu de chose. Mais je ne prétends pas que les limites de notre connaissance de la nature soient aussi celles de la foi. Dans ma *Théorie des couleurs,* j'ai fait remarquer qu'il y a des phénomènes primitifs qu'il ne faut pas troubler dans leur divine simplicité par d'inutiles efforts, mais qu'il faut laisser à la raison et à la foi. Avançons donc avec courage par les deux voies de la foi et du savoir; mais que jamais leurs résultats ne se confondent! Là où la science est insuffisante, il

faut laisser à la foi son empire légitime. Pourvu que l'on admette le principe que le savoir et la foi ne sont pas destinés à s'annuler réciproquement, mais à se compléter l'un l'autre, le vrai sera partout facilement reconnu et établi.»

Dans sa haute vieillesse, voici comment Gœthe s'est exprimé sur le même sujet : «Vivre longtemps c'est survivre; mais continuons d'agir jusqu'à ce que, rappelés par l'esprit universel, nous retournions aux régions éthérées. Puisse alors celui qui vit éternellement ne pas nous refuser des facultés nouvelles, une activité analogue à celle qui nous est familière! Si de plus il y ajoutait paternellement le souvenir du bien que nous avons fait et voulu ici-bas, nous n'en serions que plus habiles à concourir au mouvement universel. Il faut que la monade *entéléchique* se conserve intacte et continuellement active. Que l'on me pardonne ces expressions; c'est le langage symbolique de la raison là où sa lumière ne suffit pas et où cependant ne doit pas régner la déraison.»

On pourrait plutôt reprocher à Gœthe un grain de superstition qu'un manque de piété, sans parler de cette autre superstition qu'il appelle lui-même la *poésie de la vie*. Il croyait aux mauvais présages. Un jour qu'il allait à Bade, non loin de cette ville sa voiture étant venue à verser sur une route bonne d'ailleurs, il retourna sur ses pas. Il regardait le 22 mars comme un jour malheureux; ajoutons qu'il mourut le 22 mars 1832.

On a reproché à Gœthe l'immoralité de quelques-uns de ses ouvrages, la tendance antisociale de quelques autres, et surtout ses sentiments aristocratiques et le peu d'intérêt qu'il semblait prendre aux destinées de son pays. Mais l'immoralité dont on l'accuse est plutôt celle de ses personnages, comme l'hypocrisie de Tartuffe est le crime de Tartuffe et non celui de Molière. Il est vrai que sa poésie n'a pas toujours respecté les institutions sociales; mais sa pensée philosophique était essentiellement conservatrice. On l'a accusé

d'égoïsme, d'indifférence pour le bien public et le progrès. Plus juste aujourd'hui envers sa mémoire, on veut bien se contenter des services qu'il a rendus à sa manière. Un grand poëte, un grand penseur peut être peu propre à se mêler des affaires de son pays, et se contenter de le servir par ses œuvres. « Il y a un égoïsme raisonnable, dit Gœthe en 1806. Plût à Dieu qu'au lieu de se déchaîner contre lui, on eût travaillé honnêtement chacun à son propre bien et à celui des siens, puis à celui de ses proches et de son prochain! Tout en irait mieux. — Il y a un égoïsme solitaire et un égoïsme révolutionnaire. » Il était conservateur, mais il n'en reconnaissait pas moins qu'il n'y a de légitime que ce qui sait se maintenir. Les feux de la Wartbourg, en 1817, ont pour lui une mauvaise odeur; il a prévu tout cela, dit-il, et donné des conseils qui l'auraient prévenu; maintenant il se renferme impassible dans une calme nuée, comme les dieux d'Épicure.

« C'est une chose admirable, dit-il quelque part, de voir comment, à travers tous les obstacles, l'esprit humain poursuit ses droits imprescriptibles, et tend avec force à conformer les objets aux idées. » A l'occasion des Idées de Herder, bien qu'il n'ose espérer que le genre humain formera jamais une masse sage, heureuse, éclairée, il dit qu'il est convaincu néanmoins que l'humanité finira par triompher; seulement il croit qu'alors le monde sera un grand hospice, où les hommes seront les garde-malades les uns des autres. C'est dans le même sens qu'il craint que de la diffusion générale de la richesse et de la science il ne résulte une universelle médiocrité. Il y a déjà longtemps que Gœthe a fait ainsi la critique des Saint-Simoniens et de tout ce qui leur ressemble : « Cette école compte des hommes très-capables. Ils connaissent parfaitement les défauts de notre temps et les exposent bien ; mais lorsqu'ils prétendent y porter remède, ils sont toujours à côté du vrai. Ces insensés s'arrogent le rôle de la Providence. »

Quant à ce faux libéralisme qui se pare de belles paroles et qui est avare de belles actions, voici comment Gœthe le juge[1] : «Quand j'entends parler d'*idées* libérales, je m'étonne toujours que les hommes se laissent ainsi payer de vains mots. Une *idée* ne doit pas être libérale, mais précise, forte et surtout productive, car telle est sa mission divine. La libéralité doit être dans les sentiments. Mais les sentiments sont rarement libéraux, parce qu'ils sont l'expression immédiate des personnes, de leurs rapports, de leurs besoins et de leurs intérêts.»

Pour ce qui est de la morale générale de Gœthe, elle ressemble beaucoup à celle du Philinte de Molière; c'est une sorte d'épicurisme, une morale tolérante, facile, mais délicate, bienfaisante et capable de désintéressement. Elle repose sur une haute idée de la nature et de la destination de l'homme en général; mais elle a peu de foi dans les hommes pris individuellement et leur pardonne beaucoup en considération de leur faiblesse. Les écrits de Gœthe, en prose et en vers, renferment un trésor de sagesse pratique qui le place parmi les premiers moralistes de sa nation. Cette sagesse a surtout pour objet d'amener chacun à faire son devoir de tous les jours et à travailler à son bien et à celui d'autrui, selon les temps et les lieux, selon ses moyens et sa place dans le monde[2].

Il nous reste à caractériser sa philosophie de la nature et sa philosophie de l'art.

Les travaux de Gœthe, comme observateur de la nature, sur les ruines et les monuments du monde primitif, sur l'anatomie comparée et les métamorphoses de la plante, sa théorie des couleurs, appartiennent à l'histoire des sciences naturelles, et nous n'avons pas à nous en occuper ici. Mais

[1] Œuvres posthumes, t. IX, p. 69.

[2] Voir surtout dans les Œuvres posthumes, t. IX, *Maximes et réflexions*, p. 21-143.

il ne se borne pas à observer la nature en simple naturaliste; il s'applique à en saisir l'esprit, à la concevoir dans ses rapports avec les idées.

On ferait un volume très-curieux des pensées diverses de Gœthe sur la philosophie de la nature, sur sa manière de l'observer et de l'interpréter[2]. Il appelle lui-même sa manière de voir un *empirisme intellectuel*. Lorsqu'on applique les *idées* au monde réel, dit-il en 1807, on voit qu'elles ne s'appliquent qu'à une partie des phénomènes. La nature n'est inexplicable que parce qu'il est impossible à un seul homme de la comprendre. Nul phénomène, dit-il en 1828, ne peut s'expliquer par lui-même; il en faut un grand nombre réunis pour arriver à une théorie. Il faut les observer d'après une idée, qui serve de principe régulatif, comme s'exprime Kant, et qui soit pour l'observation ce que l'impératif catégorique est pour la morale.

A l'occasion d'un ouvrage d'Eschenmayer, intitulé *Essai d'expliquer à priori les lois des phénomènes magnétiques*, et qui parut en 1798, Gœthe distingue entre le philosophe de la nature, qui subordonne les faits aux idées, le simple observateur, qui ne voit que les phénomènes et les renferme dans des notions générales, et le contemplateur de la nature (*der Naturschauer*), qui voit les idées dans les phénomènes. Il se déclare pour ce dernier parti. Il n'y a de salut, dit-il, que dans l'*intuition*, qui tient le milieu entre la spéculation du philosophe et la simple observation du physicien.

Il n'admet pas les causes finales dans le sens ordinaire, et rejette le mécanisme de la nature : elle ne produit pas comme nous fabriquons; tout être organique est un tout existant pour soi. La nature vise partout à produire des individus et travaille sans cesse à les détruire.

Le principe de continuité est pour lui ce qu'il était pour

[1] Voir entre autres OEuvres posth., t. X.

Kant, une règle d'observation et de découverte, et comme Kant il ne voit dans la nature qu'un monde subjectif, le monde de l'œil, un monde de figures et de couleurs.

La moindre production de la nature est parfaite en soi et constitue une existence vraie. Une œuvre d'art, au contraire, a sa perfection hors d'elle, dans l'idée de l'artiste. Dans les ouvrages d'art il y a beaucoup de traditionnel; ceux de la nature sont toujours la parole vivante de Dieu.

Pour la philosophie du beau, ainsi que pour la philosophie de la nature, Gœthe balance entre Platon et Aristote, entre Schelling et le sens commun, entre l'idéalisme et le réalisme. Nous ne pouvons citer tout ce qu'il a dit d'excellent, surtout dans les vingt dernières années de sa vie, sur l'art et la poésie, sur les poëtes et les artistes; quelques traits suffiront pour faire connaître le fond de sa pensée sur cette matière.

Il a relu avec plaisir l'Art poétique d'Aristote. « Ce philosophe, dit-il, s'en tient toujours à l'expérience. S'il en devient par trop matériel, il n'en est aussi que plus solide. Il protège les poëtes contre une critique minutieuse, et ne tient partout qu'à l'essentiel. » Cependant, selon lui, cette poétique réaliste est incomplète. « Le génie, dit-il en 1800, produit sans conscience. L'homme de génie peut sans doute agir avec réflexion, mais seulement en passant et à côté de son œuvre. Nul ouvrage de génie ne peut être corrigé par la réflexion; mais, par la réflexion et l'action, le génie peut s'élever si haut qu'il ne produit plus que des ouvrages modèles. » « Le génie, dit-il en 1832, est un tisserand qui établit la chaîne d'inspiration et la trame avec réflexion. Les romantiques le désolent; ils visent à l'absence de toute forme et de tout caractère. Ils ne veulent pas comprendre que la plus haute opération de la nature et de l'art est la forme individuelle, une figure déterminée. » Il n'y a pas de beauté sans caractère.

Gœthe comprend et admet la libre allure du génie; mais il

proteste contre le génie humoriste, qui se livre, sans reconnaître aucune loi, à ses inspirations capricieuses, et produit des œuvres sans caractère. « La nature seule, dit-il, est infiniment riche, et elle seule forme le grand artiste; la règle détruit le vrai sentiment de la nature et sa véritable expression. »

La beauté de la nature nous dispose à la reproduction: tel est le principe de l'art, et il y a beauté alors que nous voyons la vie se déployer dans sa plus haute perfection. Sa vue nous anime et nous excite à l'action, à l'imitation; mais cette imitation est plutôt celle de la puissance qui a produit la nature que celle de ses œuvres. La plus fidèle imitation de la nature ne fait pas encore une œuvre d'art, dit Gœthe dans ses observations sur l'*Essai de Diderot sur la peinture;* et un ouvrage peut mériter des éloges, alors même qu'il n'y a plus aucune trace de la nature. Une œuvre parfaite est supérieure à la nature, en ce que les objets épars y sont réunis en un tout et que les choses les plus communes même y ont leur signification et leur importance.

La nature organise un être vivant, indifférent; l'artiste produit une œuvre morte, mais significative. Pour jouir de la beauté des productions de la nature, il faut que le spectateur y apporte du sentiment, des idées, un sens et de l'effet, tandis que tout cela il veut le trouver dans l'œuvre d'art. Une imitation parfaite est impossible; l'artiste se borne à représenter la surface du phénomène, l'ensemble vivant, qui émeut toutes nos facultés, excite notre désir, élève notre esprit, la force, la vie, la forme, le beau en un mot. La mission du naturaliste est une autre; il faut que, pénétrant à travers l'enveloppe, il décompose le tout, qu'il détruise la beauté. C'est pour cela que le physicien pur a peu de respect pour l'artiste et qu'il ne se sert de lui que comme d'un instrument pour fixer ses observations[1].

[1] Voir pour plus de détails : *Gœthe's Philosophie, von Fr. K. Jul. Schütz* (Hambourg, 1825, 6 vol. in-16), t. V et VI.

CHAPITRE V.

PHILOSOPHIE DE JEAN-PAUL.

L'écrivain célèbre sous le nom de JEAN-PAUL n'est pas un philosophe spéculatif à la manière de Kant, de Fichte ou de Hegel; s'il fallait le classer avec une école, c'est à celle de Jacobi qu'il consentirait peut-être à se laisser agréger. Comme Jacobi, c'est presqu'uniquement du sentiment qu'il s'inspire et au sentiment qu'il s'adresse. Mais, le sentiment éclairé par la pensée, la conscience réfléchie, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus vrai pour nous, n'est-ce pas la source la plus sûre et la plus féconde de la vérité morale et religieuse?

Jean-Paul est philosophe partout comme Jean-Jacques Rousseau; mais il l'est surtout dans la *Vallée de Campan*, dans *Selina*, dans sa *Levana* et dans l'*Introduction à l'esthétique*[1].

Une triple foi, dit Jean-Paul[2], réunit presque tous les peuples, la foi en Dieu, dans la réalité de la loi morale et dans l'immortalité de l'âme. Cette foi, il est vrai, a revêtu des formes très-diverses; mais elle n'en subsiste pas moins identique au fond, et c'est toujours par elle que les peuples jeunes et naïfs ont été guidés dans leur marche vers la civilisation.

Si tous n'ont pas admis un Tartare, tous du moins ont espéré un Élysée.

Plus tard seulement, quand la réflexion idéaliste, agissant comme l'eau forte, ne respecta pas même le monde présent, on douta de la vie future.

Des Romains, hommes d'action, tels que César, ont pu dédaigner la vie à venir, confondant leur existence avec celle

[1] *Vorschule zur Æsthetik.*
[2] *Selina*, préface.

de l'État, et espérant de conserver un nom immortel dans l'empire immortel.

Outre certains philosophes et des hommes trop mêlés à la vie présente, la croyance d'une autre vie a d'autres adversaires encore : ce sont les hommes sensuels, qui, noyés dans de grossiers plaisirs, y ont pour ainsi dire perdu leur âme et étouffé leur cœur.

Ce qui, du reste, a fait le plus d'incrédules, quant à la vie future, dit Jean-Paul dans la *Vallée de Campan*, c'est sa grandeur incommensurable, c'est le contraste de ce printemps éternel à venir avec l'automne de la vie actuelle. L'autre monde paraît de plus en plus incroyable au physicien, au mathématicien, parce qu'il ne peut être ni mesuré ni placé sous le verre d'un microscope solaire. Il n'y a que le psychologue, le moraliste, le poëte, qui le comprennent ; le physiologiste, le géomètre semblent manquer d'organe pour le voir et le sentir.

En général, il y a moins de gens qu'on ne pense, qui admettent ou nient résolument l'immortalité de l'âme. Le plus petit nombre osent la nier, parce que, si elle n'était pas, la vie présente manquerait absolument d'unité, de vérité et d'espérance, et le plus petit nombre osent l'admettre décidément, effrayés qu'ils sont, en présence de cette idée, de la grandeur d'une pareille destinée, comparée avec la petitesse de leur existence sur la terre. La plupart balancent incertains entre l'affirmation et la négation, s'abandonnant tour à tour à l'un et à l'autre sentiment. L'esprit est tellement habitué aux mécomptes et aux chaînes de cette vie, qu'il a peine à croire à cette utopie de l'autre monde ; on ne conçoit que difficilement une communication de ce monde-ci avec l'autre par dessous la tombe.

Il y a cependant, dans notre âme, un monde spirituel, qui reluit comme un soleil du sein des nuages du monde matériel : je veux dire le monde de la vertu, de la beauté et

de la vérité, qui sont comme trois ciels, trois mondes intérieurs, lesquels, évidemment, ne sont ni des copies ni des émanations du monde extérieur.

Si nous nous étonnons si peu de l'existence incompréhensible de ce monde transcendant, c'est grâce à l'habitude de le voir, et aussi parce que nous nous imaginons follement le créer nous-mêmes, tandis que nous ne faisons que le reconnaître. D'après quel type, en effet, selon quelle forme et de quelle matière pourrions-nous produire en nous ce monde moral? Que l'athée, par exemple, nous dise comment est venu à naître en lui cet idéal gigantesque d'une divinité, dont il conteste la réalité ou qu'il matérialise. Cette idée n'est pas le résultat de grandeurs et de degrés comparés, le produit d'une synthèse de l'imagination, puisqu'elle est le contraire de toute grandeur et de toute mesure donnée : l'athée, en niant Dieu, refuse de reconnaître le type de ce qui n'est qu'une copie. De même qu'il y a des idéalistes qui pensent que les perceptions font les objets extérieurs, tandis que ce sont les objets qui produisent les perceptions, il en est d'autres, quant au monde intérieur, qui déduisent l'être du paraître, le son de l'écho, au lieu d'expliquer le paraître par l'être, et notre conscience par ce qui en est l'objet. L'on considère à tort notre analyse du monde intérieur comme en étant la *préformation* : de cette manière le généalogiste se regarde comme la généalogie. Il faut à cet univers intérieur, qui est bien plus admirable encore que le monde visible, un autre ciel que celui que nous voyons au-dessus de nous, et il suppose un autre monde que celui qu'éclaire le soleil. C'est pourquoi l'on parle avec raison, non d'une autre terre ou d'un autre globe, mais d'un autre monde, qui est au delà de celui-ci.

La triade harmonique de la vertu, de la vérité et de la beauté, émanation d'une musique supérieure, nous élève au-dessus de cette terre. Pour quelle fin nous ont été données

ces aspirations et ces dispositions qui tendent au delà de ce monde? Pour quelle fin a été attachée à ce vil globe terrestre une créature avec des ailes inutiles, si elle doit retourner en terre et y pourrir tout entière, si elle ne peut jamais se servir de ces ailes, qui semblent pourtant l'inviter à s'élever dans les régions éthérées?

On dira peut-être que ces nobles facultés de l'âme nous ont été données pour notre conservation et notre félicité actuelle. Mais cela n'est point. Si elles avaient pour but notre conservation, il se trouverait qu'un ange eût été emprisonné dans le corps, pour être le muet serviteur, le frère servant de l'estomac. Des âmes de bêtes ne suffisaient-elles pas pour diriger des corps humains vers les arbres à fruit et vers l'abreuvoir? Quoi? cette flamme divine n'aurait d'autre destination que celle de réchauffer ce corps, qu'elle use plutôt qu'elle ne le fortifie?

Ces hautes facultés sont inutiles à la jouissance matérielle et elles demeurent sans satisfaction. Nous avons une faim divine, le goût d'un Dieu, et la terre ne nous offre que la nourriture des bêtes. La partie terrestre de nous-mêmes se laisse nourrir et remplir de terre, comme le ver qui rampe à nos pieds; mais l'autre partie demande de plus nobles aliments. Le travail, la douleur corporelle, la faim dévorante des besoins matériels et le tumulte des passions sensuelles peuvent étouffer dans des peuples entiers et dans certaines classes de la société, ces nobles dispositions, qui ne se développent que lorsque ces premiers besoins de la vie sont satisfaits. Mais du moment que la bête qui est en nous est apaisée, que sa faim et sa soif sont assouvies par de grossiers aliments, alors l'homme intérieur réclame son nectar et son ambroisie. Lorsqu'il n'est nourri que de terre, il se change, dans son désespoir, en un dieu infernal, qui pousse au suicide, ou en un empoisonneur, qui corrompt toutes les joies. La faim éternelle de l'homme, l'insatiabilité de son cœur,

l'immensité de ses désirs, ne demande pas plus de nourriture, mais une autre nourriture.

La disproportion qui existe entre nos vœux et ce qui nous est accordé, entre les désirs de notre cœur et les réalités de la terre, est une énigme si nous durons (énigme qui trouvera sa solution), et serait un blasphème si nous devions périr.

Comment une belle âme serait-elle heureuse ici-bas? Des étrangers qui, nés sur les hauteurs, sont condamnés à vivre dans les basses contrées, meurent d'une nostalgie incurable. C'est parce que nous sommes issus de haut lieu, que nous y aspirons; c'est pour cela que nous sommes livrés à une aspiration incessante, et que toute musique est pour nous ce que le son rustique de la corne du pâtre est pour le Suisse exilé. — Notre œil s'étend aussi loin que la lumière, mais notre bras est court et n'atteint que les fruits de la terre.

Que faut-il conclure de là? Que nous sommes malheureux? Non; mais que nous sommes immortels, et que cette vie supérieure qui est en nous, exige et nous démontre un autre monde, une vie future : un amour infini suppose un objet infini.

Oui, si toutes les forêts de la terre étaient des parcs de plaisir, toutes les vallées des vallées de Campan, toutes les îles des îles fortunées, tous les champs des champs élysées, et tous les yeux remplis de joie, oh alors.....; mais non, alors même l'être infini nous aurait promis par cette félicité qu'elle durerait toujours. Mais, à présent, grand Dieu, que tant de maisons sont des maisons de deuil, tant de champs des champs de bataille, que tant de visages sont pâles, tant d'yeux flétris par les larmes et fermés : lorsqu'il en est ainsi, comment le tombeau, ce port de salut, serait-il la fin de tout cela? Non, le ver lui-même, en mourant écrasé, a le droit de se redresser contre son créateur et de lui dire : Tu n'avais pas le droit de me créer pour la souffrance. Et

qui donne au ver le droit de se plaindre ainsi? C'est le Dieu tout-bon lui-même, lui qui nous a donné la compassion, lui qui seul a mis en nous les réclamations que nous lui adressons et les espérances que nous fondons sur lui. Il n'y aurait qu'un seul homme absolument malheureux, ou seulement plus malheureux qu'heureux, sans que cela fût sa faute, qu'il aurait droit à une compensation, parce que Dieu ne peut laisser venir au monde une créature plus infortunée que coupable.

Il se peut, comme le prétend l'idéalisme, que l'objet de la douleur soit une illusion, mais la douleur elle-même n'est que trop réelle. De plus, les tourments qu'éprouvent les hommes sont essentiellement différents de ceux qui sont le partage des animaux. L'animal *sent* la douleur, comme nous la sentons dans le songe, mais il ne la *voit* pas. La douleur pour lui n'est pas, comme elle l'est pour l'homme, aiguisée et triplée par l'attente, la conscience présente et le souvenir; elle est pour lui instantanée, passagère. Pour nous elle dure : de là les larmes qui mouillent uniquement l'œil humain.

Deux choses offusquent la foi en l'immortalité : l'ignorance du lien qui unit l'âme et le corps, et le mystère qui nous voile le rapport de ce monde avec l'autre monde; mais cette même foi, et c'est pour cela qu'elle est raisonnable, résout mille autres difficultés bien plus graves; car sans elle notre existence serait sans but, nos douleurs sans explication, et la divine trinité qui est dans notre cœur, qui remplit notre âme, serait un tourment inexplicable, une contradiction invincible.

Dans le roman de Selina, Jean-Paul peint avec de fortes couleurs l'énormité des conséquences de la doctrine selon laquelle la mort est le terme absolu de notre existence. Voici la substance de cette déduction à l'absurde : c'est le commentaire poétique d'un passage célèbre de Massillon sur le même sujet.

Il y a des erreurs qui, vues de loin, paraissent douces et inoffensives; mais ainsi que la lune, qui charme l'œil nu par la douceur de sa lumière, se montre à l'œil armé de l'astronome pleine d'abîmes et de volcans, ces fausses opinions, examinées de plus près, se montrent aussi hideuses qu'elles sont absurdes. Telle est la négation de l'immortalité de l'âme. Admettez résolument et avec une entière conviction que tout en nous périt avec le corps, et alors l'existence des peuples et des siècles est sans but; le passé ne fait rien au présent et le présent n'est rien pour l'avenir; la science s'élève et s'éteint éternellement, et les têtes où elle a vécu tombent éternellement creuses et vides de tout; les esprits sont sans dignité, la création sans grandeur. Si tout meurt avec le corps, Dieu ne voit depuis des éternités que des choses qui commencent toujours et que des êtres qui finissent sans cesse, et son soleil ne fait éternellement que répandre sur l'univers une lumière fauve, comme celle de notre soleil couchant; le monde n'est qu'un cimetière, qui va sans cesse s'élargissant: Dieu est solitaire et ne règne que sur des mourants et des morts.

Qu'on ne dise pas que l'immortalité est réservée à des êtres d'un ordre supérieur; car, si les esprits vivant sur la terre ne durent pas, des esprits d'un rang plus élevé ne durent pas davantage; un plus haut degré de forces organiques et spirituelles ne saurait motiver une différence aussi grande que l'est celle qui existe entre la durée et le non-être, de même qu'on ne peut admettre que l'enfant ou l'idiot soit mortel, tandis que l'homme fait ou Socrate serait immortel. Si l'homme meurt tout entier, il faut aussi que l'archange finisse par dépouiller ses ailes en mourant aux pieds du trône de Dieu. Si, grâce à cette universelle mortalité, les planètes ne sont qu'autant de chars mortuaires, la vie est sans aucun but, la grande énigme de l'existence est tranchée par la faux de la mort, et dans ce cas le chaos lui-même est plus régu-

lier que le monde spirituel; car, dans le chaos, du moins, il y a une lutte de forces tendant à s'ordonner, tout en se combattant sans cesse.

Notre vie ne paraît avoir quelque durée que parce qu'au présent nous ajoutons le passé; elle n'apparaît plus que comme un instant fugitif, si on la compare à l'avenir infini, un moment qui s'écoule imperceptible entre deux océans d'éternité. En présence de l'éternité, notre vie ne dure qu'une minute, et un peuple entier ne vit qu'un instant; car qu'est-ce que cette vaine immortalité des bibliothèques et des œuvres de l'art?

Et que devient l'amour entre les hommes, si tout finit pour eux avec la mort? Sans l'immortalité nul ne peut dire : *J'aimais;* il peut dire seulement : *Je voulais aimer*. Toi qui pleures un ami, un enfant, une mère chérie, ne garde pas en sa mémoire une boucle de ses cheveux, et ne songe pas follement à lui ériger un monument : ce serait le monument du néant. L'amour suppose la vie; et sans l'immortalité la vie elle-même n'est qu'une apparence vaine.

Ainsi qu'en général on ne se pénètre pas assez de ce qu'il y a de désolant et de vide dans la négation de l'immortalité de l'âme, on ne jouit pas assez de la plénitude et de la magnificence de la foi en elle. Si, dans les préoccupations de la vie journalière, celui qui la nie, ne s'effraie pas assez de l'abîme de cette négation, celui qui y croit n'est pas assez émerveillé de l'horizon infini qui est ouvert devant lui. Si les hommes avaient le courage de penser bien vivement à leur immortalité, ils verraient un autre ciel s'ouvrir pour eux, le ciel véritable; ils comprendraient mieux que ceux qui s'aiment pourront s'aimer éternellement; ils se consoleraient mieux des blessures terrestres, qui, comme celles des dieux d'Homère, se ferment sans tuer; ils verraient sans effroi venir à eux la vieillesse et la mort, qui ne leur apparaîtrait plus que comme le coucher du soleil ou comme l'aube du matin annonçant

un jour nouveau. Avec cette foi dans le cœur, la divinité demeure à jamais présente devant toi, car ton œil est immortel; la tente radieuse du ciel étoilé n'est plus un linceul brodé de brillantes couleurs, étendu sur ton esprit; car cet esprit ne sera point enseveli; il ira parcourant éternellement un ciel infini; la science en lui croîtra à mesure qu'il pénétrera plus avant dans les sphères de l'empirée; toutes les misères terrestres ne seront plus pour un homme qui se sait immortel, que ce que sont ses fatigues pour un voyageur qui gravit une montagne, du haut de laquelle il jouit d'une vue immense : l'homme vieux et rassasié des choses de la terre ne meurt que pour aller au devant de merveilles nouvelles.

Ce serait, dit Mme de Staël, un ouvrage bien remarquable que des pensées extraites des écrits de Jean-Paul. On trouve chez lui, sous des formes souvent bizarres, une foule d'idées nouvelles. Mme de Staël a traduit[1] cette vision célèbre où l'athéisme est représenté dans toute son horreur. Bayle a dit quelque part que l'athéisme ne met pas nécessairement à l'abri de la crainte des souffrances éternelles. Le songe de Jean-Paul, dit Mme de Staël, peut être considéré comme cette pensée de Bayle mise en action. Voici les principaux traits de cette fiction sublime.

« Le but de cette fiction, dit l'auteur lui-même, en excusera la hardiesse. Si mon cœur était jamais assez malheureux, assez desséché, pour que tous les sentiments qui affirment l'existence d'un Dieu, y fussent anéantis, je relirais ces pages; j'en serais vivement ému et j'y retrouverais sans doute mon salut et ma foi.

« Un soir d'été, j'étais couché sur le sommet d'une colline; je m'endormis et je rêvai que je me réveillais, au milieu de la nuit, dans un cimetière. L'horloge sonnait onze

[1] *De l'Allemagne.*

heures. Toutes les tombes étaient entr'ouvertes, et les portes de fer de l'église, agitées par une main invisible, s'ouvraient et se refermaient sans bruit. Je voyais sur les murs s'enfuir des ombres qui n'y étaient projetées par aucun corps: d'autres ombres livides s'élevaient dans les airs; les enfants seuls reposaient encore dans leurs cercueils... Toute l'église tremblait, et l'air était ébranlé par des sons déchirants, qui cherchaient vainement à s'accorder.... Je me sentis poussé par la terreur même à chercher un abri dans le temple..... J'avançai parmi la foule des ombres, qui se pressaient autour de l'autel dépouillé....

« Au haut de la voûte de l'église était le cadran de l'éternité; on n'y voyait ni chiffres, ni aiguilles; mais une main noire en faisait le tour avec lenteur, et les morts s'efforçaient d'y lire le temps.

« Alors descendit des hauts lieux sur l'autel une figure rayonnante, noble, élevée, et qui portait l'empreinte d'une impérissable douleur. Les morts à son aspect s'écrièrent : O Christ! n'est-il point de Dieu? — Il répondit : Il n'en est point! — Toutes les ombres se prirent à trembler avec violence, et le Christ continua ainsi : « J'ai parcouru les mondes; « je me suis élevé au-dessus des soleils, et là aussi il n'est « point de Dieu. Je suis descendu jusqu'aux dernières limites « de l'univers, j'ai regardé dans l'abîme, et je me suis écrié : « Père, où es-tu? Mais je n'ai entendu que la pluie qui tom- « bait goutte à goutte dans l'abîme, et l'éternelle tempête, « que nul ordre ne régit, m'a seule répondu. Relevant ensuite « mes regards vers la voûte des cieux, je n'y ai trouvé que « l'orbite d'un œil, vide, noir, sans fond. L'éternité reposait « sur le chaos et le rongeait, se dévorant lentement elle- « même : redoublez vos craintes amères et déchirantes; que « des cris aigus dispersent les ombres; car c'en est fait! »

« Les ombres désolées s'évanouirent comme la vapeur blanchâtre qu'a condensée le froid; l'église fut bientôt dé-

serte : mais tout à coup, spectacle affreux! les enfants morts, qui s'étaient réveillés à leur tour dans le cimetière, accoururent et se prosternèrent devant la figure majestueuse qui était sur l'autel, et dirent : Jésus, n'avons-nous pas de père? — Et il répondit avec un torrent de larmes : Vous et moi nous n'avons point de père ; nous sommes tous orphelins. — A ces mots, le temple et les enfants s'abîmèrent, et tout l'édifice du monde s'écroula devant moi dans son immensité. »

L'écrit de Jean-Paul, intitulé *Levana*, renferme sur l'éducation les idées les plus saines et les plus élevées. Dans sa première préface, l'auteur déclare que de tout ce qui a été publié sur ce sujet, il n'a bien lu que l'Émile de Rousseau ; qu'aucun livre de pédagogie antérieur à l'Émile ne lui est comparable, et que ceux qui l'ont suivi, n'en approchent qu'autant qu'ils l'ont copié ou amplifié. Les vues de Rousseau sur certains points peuvent être erronées ; mais son *esprit* a purifié les chambres où s'élèvent les enfants et porté la réforme dans nos écoles. Aucun de ses devanciers n'avait su si bien faire la part de l'idéal et celle de la réalité. Basedow l'introduisit en Allemagne, et aujourd'hui (1806) Pestalozzi est le Rousseau du peuple. Jean-Paul lui-même, tout en reconnaissant avec Kant que l'objet de l'éducation est de dégager l'homme idéal qui sommeille dans tout enfant, proposera des règles positives et praticables.

Dans la préface de la seconde édition, en 1811, il cite avec éloge quatre ouvrages récents, qui ont encore du prix aujourd'hui, et qu'il juge en maître. Le premier est la *Théorie de l'éducation*, de Schwarz[1], qui renferme des détails précieux. Le second est un ouvrage de Niethammer, intitulé :

[1] *Erziehungslehre* ; 2e édit., 1829, 3 vol. — Le même a publié : *Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts* ; 4e édit., refondue par Curtmann, 1843, 3 vol.

[2] *Streit des Philanthropinismus und des Humanismus. Jena*, 1808.

Du philanthropinisme et de l'humanisme en matières d'éducation[2]. Il traite avec talent une question grave, qui est toujours encore à l'ordre du jour, et qui s'agite en Allemagne entre deux partis, appelés le premier les *humanistes* et le second les *réalistes*. Les premiers considèrent l'étude des langues et des auteurs classiques comme le meilleur moyen de former l'esprit et le cœur, tandis que les autres voudraient y substituer l'étude prématurée des sciences, de ce qu'ils appellent les réalités. Jean-Paul fait un mérite à Niethammer de préférer, pour les enfants, la culture *formelle* et générale par la langue, à la culture *matérielle* et particulière par les choses, parce qu'il vaut mieux développer et fortifier l'esprit par le travail intellectuel que de le remplir d'une nourriture qu'il ne peut encore digérer. Seulement Niethammer a le tort de n'avoir pas compris que Pestalozzi aussi a principalement en vue cette même éducation logique et intellectuelle qui est la condition de tout développement.

Jean-Paul cite ensuite un ouvrage de Graser, improprement intitulé : *Divinité de l'éducation humaine*[1], titre qui indique que l'éducation doit avoir surtout pour objet de développer les instincts divins par lesquels l'homme est fait à l'image de Dieu; par là l'éducation est elle-même une œuvre divine.

Le dernier livre cité avec éloge par l'auteur de la Levana est la *Pédagogique générale* de Herbart, sur laquelle nous reviendrons. Il voudrait seulement que Herbart n'eût pas usé à ce point du droit que lui donnait le titre de son ouvrage de se borner à des généralités. Mais, homme ferme lui-même, ajoute Jean-Paul, Herbart, lorsqu'il traite des moyens de fortifier le caractère, entre dans d'utiles détails. Le caractère, voilà l'essentiel, et former le caractère est surtout chose pressante dans un siècle comme le nôtre : c'est à cette

[1] *Divinitæt der Menschenbildung.*

condition seulement que peut se préparer pour les peuples un meilleur avenir ; un caractère ferme et décidé est un roc dans la tempête, contre lequel viennent se briser les vagues ennemies.

L'ouvrage de Jean-Paul se compose de neuf *fragments*, dont les deux premiers surtout ont le droit de nous intéresser ici. Le premier traite de l'importance et des effets de l'éducation. Cette importance est telle que, si cet art était ce qu'il devrait être, et si ceux qui le pratiquent étaient conséquents avec eux-mêmes et d'accord entre eux, l'avenir, un meilleur avenir, serait entre nos mains. Mais l'art de l'éducation, si parfait qu'il soit, s'exerce en présence d'autres influences toutes-puissantes. Si l'on apprécie l'effet de l'éducation de famille et d'école en regard de l'action qu'exerce sur la jeunesse le milieu moral où elle s'élève, il paraît peu de chose : la véritable école c'est le monde, et l'instituteur le plus influent c'est l'esprit du peuple et du siècle ; les directions individuelles sont affaiblies par l'action *uniforme* et continue de la société.

Pour faire sentir ce que l'école laisse à désirer quant à l'éducation, et ce qu'on peut dire sur son insuffisance à cet égard, Jean-Paul imagine d'abord un discours d'entrée prononcé par un nouveau régent et dans lequel il soutient que les effets de l'éducation scolastique sont peu sensibles. Congédié aussitôt pour ce fait, il prononce immédiatement son discours d'adieu, dans lequel il développe la thèse contraire.

L'action de l'esprit national est affaiblie par l'esprit cosmopolite, par la lecture devenue si commune, par l'autorité des philosophes. Sans doute, tout le monde agit sur l'homme et concourt à son développement ; mais tout aussi se fait dans de justes proportions. D'ailleurs l'éducation première laisse des traces ineffaçables. L'enfant, pendant les dix premières années de sa vie, est à l'abri du contact des masses ; il s'élève sous la seule influence de la famille et de ses cama-

rades; et plus tard, quand l'adolescent entre dans le monde, ce n'est jamais le peuple tout entier qui pèse sur lui, et ceux qui ont action sur lui ne sentent et ne pensent pas tous de la même manière. Il y a pour l'homme une éducation fatale; il est soumis à mille influences; mais c'est une raison de plus pour redoubler de soins et de vigilance.

Le second fragment traite de l'esprit et du principe de l'éducation, de l'individualité de l'homme idéal, de l'esprit du temps, et de l'éducation religieuse.

Jean-Paul fait la critique de certains principes d'éducation, fondés uniquement sur l'égoïsme des parents ou sur l'utilité matérielle. Il ne s'agit pas non plus de dresser les enfants pour les faire servir un jour aux vues des autres. L'éducation n'est pas un simple développement, ni le développement simultané de toutes les facultés; elle n'est pas davantage seulement négative. Son but est, comme l'a dit Kant, de réaliser l'homme idéal que chacun porte en soi; chacun aspire secrètement à la perfection : c'est là ce que l'éducation doit chercher à produire, mais en respectant les individualités : l'homme idéal est un autre en Fénélon et un autre en Caton d'Utique.

Ainsi qu'il y a d'autant plus de variété dans les êtres que l'organisme s'élève, à mesure que la civilisation avance, elle tend à individualiser la nature humaine. La doctrine de Jean-Paul, à cet égard, se rencontre avec celle de Schleiermacher. L'idéal infini de l'humanité ne se réalise pas tout entier dans l'individu; il s'y réflète en petit, comme le soleil sur la rosée, et de mille manières. Respectons donc les individualités dans l'intérêt même de l'espèce. Rappelons-nous en même temps que nous les élevons pour l'avenir; mais pour cela nous devons nous élever nous-mêmes au-dessus de l'esprit du présent, de ce qu'on appelle l'esprit du siècle.

Aujourd'hui l'orgueil contemporain ne cesse d'invoquer l'esprit du siècle, dont on entend ainsi faire l'éloge aux dé-

pens du passé. Nos ancêtres, les théologiens surtout, en parlant de l'esprit du siècle, l'opposaient soit à un passé réputé meilleur, soit au règne de Dieu à venir. A l'esprit du siècle, Jean-Paul oppose l'esprit de l'éternité, en regard duquel il doit être jugé. Vu de cette hauteur, le siècle est mauvais; l'esprit divin lui manque, la foi est éteinte, la prière muette; l'égoïsme, la faim et la haine y dominent. Mais ces plaintes même annoncent des vues supérieures au temps actuel et promettent un avenir meilleur. Les religions s'en vont, mais le sentiment religieux est immortel.

On reproche à notre siècle une surabondance d'idées et d'opinions, et en même temps de l'indifférence, ce qui implique contradiction. On trouve toujours son temps pire au point de vue de la morale, et meilleur pour les lumières qu'il ne l'est en effet, et par la même raison on est plus indulgent pour les crimes du passé que sévère pour ses erreurs.

Ce qui manque surtout à notre siècle, c'est la force de volonté, c'est l'énergie du caractère, et c'est là ce que l'éducation doit avant tout s'appliquer à donner aux générations nouvelles : il importe plus encore de s'entendre sur l'éducation religieuse. Il importe plus que jamais de faire entrer Dieu dans les pensées de nos enfants et le ciel dans leurs espérances.

Pour cela il faut dire ce que c'est que la religion, comment elle est une avec la morale et comment elle en est distincte. La religion est la foi en Dieu, le sentiment des choses surnaturelles, le pressentiment d'un autre univers. Et qu'est-ce que Dieu : c'est, dit Jean-Paul, avec un mystique du moyen âge, un soupir ineffable du fond de l'âme.

Sans Dieu le moi reste dans une solitude éternelle. Dieu est l'ami primitif de l'âme; il en chasse toutes les mauvaises pensées. Dieu, dit Jean-Paul, est tellement présent en moi que je distingue à peine sa voix de la mienne.

La religion est la poésie de la morale.

Mais comment introduire l'enfant dans la religion? Ce n'est point par la démonstration; l'infini est un objet de l'intuition. Vouloir démontrer Dieu, ce serait vouloir démontrer l'existence de l'existence.

Le *moi* cherche un moi primitif, cette libre causalité de laquelle le monde fini tient ses lois; mais il ne le chercherait pas s'il ne le pressentait, s'il ne le possédait déjà.

Ce n'est pas tant la réflexion ou le sens moral qui distingue l'homme de l'animal, que la religion, qui est l'essence même de l'âme humaine.

Jean-Paul ne partage pas l'avis de Rousseau qui veut que l'enseignement religieux soit différé jusqu'au sortir de la jeunesse; mais il demande que l'enfant n'entende prononcer le nom de Dieu que rarement et dans des moments solennels, afin qu'il se présente toujours à son esprit avec le caractère du sublime. Surtout soyez religieux vous-même, et manifestez vous-même en toute occasion des sentiments pieux, et le respect des choses saintes, mais sans dévotion de commande. Les préceptes que Jean-Paul fonde sur ce principe sont excellents et dignes d'être médités. Il importe surtout que l'élève apprenne à distinguer l'essence de la religion d'avec ses formes et à respecter tous les cultes comme autant de langues exprimant les mêmes sentiments. Si les mystères de la Bible répugnaient à sa raison, adressez-le à ceux de la nature, et faites-lui comprendre qu'il y a du moins deux miracles, la naissance du monde fini du sein de l'infini, et le commencement de la vie au sein de la matière : pourquoi n'y en aurait-il pas d'autres encore[1]?

L'*Esthétique* de Jean-Paul n'est pas moins remarquable; elle l'est surtout par la manière dont il a caractérisé cette ironie profonde qui constitue principalement ce qu'on appelle l'*humour*, et qui formait la base de son propre génie. Nous

[1] Nous renvoyons pour le reste du contenu de ce livre remarquable à la note XXIII.

rapportons ses pensées sur le beau et l'art en général, sur le génie, sur l'*humour*[1], en les dégageant autant que possible de l'expression souvent bizarre dont il les a revêtues.

Il est difficile de définir la poésie, dit Jean-Paul; chacun la définit à sa manière, selon l'effet qu'elle produit sur lui. Une image la ferait mieux comprendre : on pourrait dire, par exemple, que c'est un autre monde dans le monde actuel. La meilleure définition de l'art est encore celle d'Aristote, qui, selon Jean-Paul, en fait consister l'essence, non dans l'imitation de la *belle nature,* mais dans la *belle imitation* de la nature, dans l'imitation *idéale* (*die geistige Nachahmung*). Mais que faut-il entendre par une imitation belle, idéale? Selon cette définition, l'image ou la copie renferme plus que son type : c'est que l'artiste, le poëte imite en même temps une double nature, celle qui est hors de lui et celle qui est en lui; l'art est l'expression des *idées* par l'imitation de la nature[2]. La manière de voir de Jean-Paul tient le milieu entre l'idéalisme, ou, comme il l'appelle, le nihilisme, qui ne tient aucun compte de la réalité, et le matérialisme, qui se borne à la copier servilement. Le travail de l'artiste est une véritable transsubstantiation; par lui la réalité matérielle est tranformée merveilleusement en une chose divine. L'imagination fournit les matériaux; la fantaisie, le génie poétique, les met en œuvre, selon l'idée de l'infini et de l'absolu.

Jean-Paul, en cherchant à saisir la nature du génie productif[3], le distingue d'abord du *talent,* qui est le génie partiel, une aptitude particulière et prédominante. Il le distingue ensuite du génie passif, qui sent, conçoit et juge, reproduit et reflète plus qu'il ne produit et crée. Le génie véritable est une réunion de forces, de toutes les puissances de l'esprit concentrées dans la faculté productive, une harmonie de facultés au service de l'imagination créatrice. De là deux

[1] Voir, pour le reste, la note XXIV.
[2] §§ 1 et 4. — [3] §§ 11-15.

caractères du génie : le calme (*die Besonnenheit*), la sérénité, la modération avec laquelle il se possède et se gouverne (le génie n'a rien de passionné, de désordonné), et l'action instinctive par laquelle il met au jour, avec amour et sans conscience, les divins trésors qui sont en lui et qu'il connaît aussi peu que l'homme voit son cœur. Cet instinct divin qui vit en tous et qui élève l'homme au-dessus des choses terrestres, le meut et l'inspire avec un plus haut degré de puissance.

La matière que le génie met en œuvre est en lui-même; c'est l'*idéal*, ou l'harmonie, la conciliation des deux mondes, et c'est un sentiment plus vif de cet idéal qui fait le génie poétique.

Il n'y a qu'un pas, disait Napoléon, du sublime au ridicule; en effet, ces deux choses, bien qu'opposées l'une à l'autre, se touchent de près, et Jean-Paul les a traitées dans le même chapitre[1].

Le ridicule, dit-il, s'est de tout temps refusé aux définitions des philosophes, parce que le sentiment du ridicule prend autant de formes qu'il y a de difformités. La matière en est aussi inépuisable que le nombre des lignes courbes. Déjà Cicéron et Quintilien trouvèrent ce protée rebelle à oute description. La définition qu'en a donnée Kant et selon laquelle le ridicule est l'effet d'une attente trompée, ne suffit pas. Celle d'Aristote, qui fait résulter le rire d'une absurdité inoffensive, approche plus de la vérité.

Il ne suffit pas de rechercher en quoi consiste le ridicule; il faut de plus expliquer pourquoi ce sentiment d'une imperfection nous cause néanmoins une sorte de plaisir. On comprend le mieux un sentiment en le mettant en présence de son contraire. Or, ce qu'il y a de plus opposé au rire, c'est le sublime. Il suit de là que le ridicule est l'infiniment petit, et il faut voir en quoi consiste cette petitesse idéale.

[1] §§ 26 à 28.

Pour cela il faut rechercher d'abord ce qui constitue le sublime idéal.

Jean-Paul définit le sublime l'*infini appliqué*, c'est-à-dire la présence de l'infini dans la réalité, ou l'idée de l'infini rendue sensible dans les phénomènes. Il distingue entre le sublime mathématique ou optique, le sublime dynamique ou acoustique[1], et le sublime moral. Ce n'est point l'objet sensible qui est sublime, il n'en est que le symbole, le signe de l'infini; car, quelque grand qu'il soit, il est toujours au-dessous de ce que nous pouvons imaginer. Mais il faut chercher pourquoi tel objet est plus propre que tel autre à éveiller en nous le sentiment du sublime. L'oreille exige dans le son à la fois de l'intensité et de l'extension : telle est la voix soutenue du tonnerre. Le sublime optique, au contraire, ne repose pas sur l'intensité — ce qui éblouit n'est pas sublime —, mais seulement sur l'extension d'une seule couleur : un obélisque qui serait peint de diverses couleurs perdrait la moitié de sa grandeur. La nuit est sublime, mais pour l'œil ouvert, et non pour l'aveugle ou les yeux fermés, parce que l'infini ne se manifeste qu'en présence d'une limite qui fasse constraste avec lui. Il y a des objets qui sont à la fois sublimes pour l'oreille et pour le regard : tel est l'océan soulevé.

A l'infiniment grand, qui excite l'admiration, est opposé l'infiniment petit, qui produit le sentiment contraire, et c'est ainsi que la théorie du sublime conduit à celle du ridicule.

Or il n'y a rien de petit dans le domaine de la moralité : là ne se produit que le respect ou le mépris, l'amour ou la haine, et le ridicule n'a rien de commun avec le mépris ni avec la haine : il est trop peu de chose pour mériter le premier, trop innocent pour inspirer la seconde. Il faut donc le

[1] La voix étant l'expression la plus sensible de la vie, on comprend que ce soit surtout par l'oreille que se manifeste la présence du sublime.

chercher ailleurs, dans le domaine de l'intelligence, dans une action reconnue pour contraire à son but, ou dans une situation qui fait constraste avec ce qu'elle devrait être. Mais ni l'erreur pure ni la pure déraison ne sont risibles, non plus que ce qui est purement sensible. Pour le devenir, l'erreur et l'ignorance doivent se manifester par quelque action ou quelque dessein visible : ainsi le malade imaginaire devient ridicule par les soins inutiles qu'il donne à sa personne. Mais ce n'est encore là qu'une erreur finie, et non cette *absurdité infinie* qui constitue le vrai comique. Pourquoi rions-nous de Sancho-Pansa, qui toute une nuit se tient péniblement suspendu au-dessus d'un simple fossé, qu'il prend faussement pour un gouffre? Sa conduite est raisonnable bien que motivée par une erreur. C'est que nous lui prêtons notre connaissance de la vérité et le trouvons ainsi souverainement déraisonnable. Le comique, comme le sublime, réside dans le sujet, dans notre imagination plutôt que dans l'objet, qui nous en suggère seulement l'idée et le sentiment.

C'est, du reste, par irréflexion et entraînés par l'impression du moment que nous jugeons ainsi la folie des autres. D'autres fois une situation, qui n'a rien de déraisonnable en soi, ne devient ridicule que par la connaissance des véritables motifs de l'acteur. Quoi de plus sérieux au fond qu'un père faisant à son fils de vives remontrances, et le fils les écoutant avec attention? Mais la scène devient comique alors que nous savons que le fils, dans ce moment même, est occupé à retracer précisément cette situation, dans une comédie à laquelle il travaille, et qu'il n'écoute son père avec tant d'attention que pour prendre la nature sur le fait. On rit moins des actions que sa folie inspire à Don Quichotte, que de ses discours raisonnables en soi, tandis que Sancho sait nous faire rire et par tout ce qu'il dit et par tout ce qu'il fait.

C'est parce que telle est la nature du rire que personne ne se trouve ridicule au moment de l'action même, mais

seulement après, alors que le moi raisonnable a repris le dessus. Des intelligences supérieures peuvent se moquer de nous, en tant que notre conduite, même raisonnable selon nous, contraste avec leurs lumières. Plus le sage s'élève au-dessus des motifs vulgaires de la vie, plus elle doit lui paraître comique.

Mais, si la force comique est en proportion du contraste que forme une action avec la raison, si le rire est provoqué par la présence de l'absurde, comment expliquer le plaisir qui l'accompagne[1]? La solution de cette question fera paraître la nature du ridicule sous son véritable jour. Ce plaisir ne peut s'expliquer physiquement, car c'est l'esprit qui rit et non le corps. Hobbès a prétendu l'expliquer par l'orgueil, par la conscience de notre supériorité. Cette explication n'est pas admissihle. Les femmes et les enfants rient le plus. Le plaisir ne peut naître d'un défaut, d'une privation, mais seulement de la présence d'un bien. La jouissance que donne le comique résulte de trois séries de pensées concentrées en une seule intuition : d'abord de celle de nos propres pensées vraies et raisonnables; ensuite de celle des pensées vraies des autres, enfin des pensées illusoires que nous leur prêtons : nous passons librement et en nous jouant de l'une à l'autre. Le comique est donc la jouissance ou la poésie de l'entendement s'exerçant avec liberté. Trois caractères distinguent ce plaisir de l'esprit de tout autre. D'abord nul sentiment violent n'en vient troubler le libre cours; c'est un libre jeu, qui s'exerce même sur des personnes aimées sans les blesser. Ensuite le comique est analogue à l'esprit, mais il a un grand avantage sur lui : c'est qu'il est sensible, intuitif, et porte sur les personnes et non sur les choses. Enfin, c'est un plaisir mêlé d'une sorte de déplaisir que donne la vue de l'absurde, ainsi que le chatouillement participe du plaisir et de la douleur.

[1] § 30.

Cette discussion est certainement d'un grand prix ; mais elle est loin d'épuiser le sujet. Même après Jean-Paul et Hegel, on peut dire que nul philosophe n'a encore parfaitement expliqué la nature du rire, de manière à rendre compte de toutes ses variétés, depuis l'innocent sourire de l'enfant au berceau jusqu'aux bruyants éclats de la joie, et depuis le fin sourire du sage jusqu'au rire sardonique, jusqu'au sot rire et jusqu'au rire immodéré du vieux comique Philémon à la vue d'un âne mangeant des figues.

L'*humour*, continue Jean-Paul, est le comique romantique[1], et le propre de la poésie romantique est d'avoir pour domaine la nature infinie du sujet, où le monde des objets apparaît sans contours déterminés. Il est le sentiment du contraste infini que forment les *idées* de la raison avec le monde fini. Il est le sublime renversé, et comme tel il détruit le monde fini par le contraste avec l'*idée*. Il n'y a pas pour lui, comme pour la satire ordinaire ou la comédie, telle ou telle folie à châtier, tel ou tel insensé à caractériser ; pour lui le monde entier est folie, parce qu'en présence de l'infini, tout est petit et comique. L'humoriste protège plutôt les sottises particulières, sur lesquelles s'acharnent les poëtes comiques ; car qu'est-ce que des défauts partiels auprès de la déraison universelle ? L'*humour* est mépris du monde entier. Shakespeare, Cervantes, Swift en sont les organes les plus complets, et Jean-Paul est leur digne émule, tandis que Sterne, Voltaire, Rabelais, Gozzi ne l'expriment que par parties.

L'humoriste est tolérant pour les défauts des individus, parce qu'ils ont moins d'importance, en présence de l'imperfection générale, et qu'il ne s'en excepte pas lui-même. Il n'a rien de l'amertume ni du persifflage du satirique ; il réchauffe l'âme au lieu de la refroidir. L'*idée* qui l'inspire anéantit tout et c'est par là surtout qu'il est l'inverse du sublime, le sublime renversé.

[1] §§ 31-35.

On confond trop souvent l'ironie avec l'*humour*[1]. Les épigrammatistes le plus fréquemment n'ont que de l'esprit. Sterne a plus d'*humour* que d'esprit et d'ironie; Swift plus d'ironie que d'*humour*, et Shakespeare a peu d'ironie au sens propre.

L'ironie est l'expression pure de l'objet ridicule, et dissimule le contraste subjectif, l'*idée* rationnelle; voilà pourquoi elle est toujours sérieuse en apparence et procède toujours par l'éloge[2].

CHAPITRE VI.

GUILLAUME ET ALEXANDRE DE HUMBOLDT.

Les noms, également illustrés par des travaux de nature différente, des deux frères Guillaume et Alexandre de Humboldt, nés à Berlin, le premier en 1767, le second en 1769, ne peuvent être omis dans une histoire de la pensée allemande. Si les travaux de l'aîné appartiennent plus spécialement à la politique et à la science des langues, et ceux de son frère à la géographie comparée et aux sciences naturelles, l'histoire de la philosophie doit cependant tenir à honneur d'inscrire leurs noms dans ses annales. Nous nous faisons un devoir et un plaisir d'indiquer au moins les pensées principales du premier sur la philosophie de l'histoire, sur la philosophie du langage et sur l'esthétique, et les idées du second sur la philosophie de la nature.

Les œuvres de Guillaume de Humboldt[3] renferment plusieurs écrits relatifs à la philosophie de l'histoire et à la science politique. Tels sont d'abord divers articles datés de 1791 et 1792, et insérés dans une Revue de Berlin. Dans un article

[1] §§ 36-38.

[2] On peut consulter : *Pensées de Jean-Paul*, par M. le marquis de Lagrange; 2e édition. Paris, 1830.

[3] *W. von Humboldts gesammelte Werke.* Berlin, 1841-1848, 6 vol. in-8°.

intitulé : *Idées sur la constitution des États*[1], et écrit à l'occasion des travaux de l'Assemblée nationale, examinant la question de savoir s'il est possible de fonder une constitution sur les seuls principes de la raison, sans tenir compte des faits actuels et des passions humaines, M. de Humboldt se prononce pour la négative. La raison peut façonner la matière qui lui est donnée, mais non en créer une nouvelle; la force est dans les choses, et la raison n'a d'autre pouvoir sur elles que de les exciter à l'action et de diriger celle-ci; son triomphe est d'obtenir un concours proportionnel de toutes les forces. Une nation n'est jamais assez mûre pour une constitution uniquement fondée sur des principes rationnels: aussi celle qu'on établit en France ne durera pas; mais les idées qu'elle invoque en brilleront d'un éclat nouveau; leur empire y gagnera et se répandra bien au delà des frontières de la France.

Dans trois écrits de la même époque, il s'applique à tracer les limites dans lesquelles doit se renfermer l'action de l'État quant aux mœurs et à la prospérité individuelle des citoyens[2]. Il cherche à prouver que l'État ne doit pas vouloir réprimer ou même prévenir directement tout écart de mœurs, tant qu'il n'en résulte aucun préjudice immédiat pour un tiers; que la moralité publique gagne peu à cette immixtion de l'État dans les mœurs autrement que par des mesures d'ailleurs nécessaires à la conservation de l'État; que tout ce qui tend à entraver le libre développement du caractère et de la moralité, la direction de l'éducation, la surveillance directe de l'exercice du culte, les lois somptuaires, etc., doit rester étranger à l'action publique. Il établit que la liberté

[1] Œuvres, t. I, p. 301.

[2] *Ueber Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats.* Œuvres, t. I, p. 318; — *Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staats um das Wohl der Bürger erstrecken?* t. II, p. 242. — *Ueber œffentliche Staatserziehung*, t. I, p. 336.

ajoute à la force et produit la libéralité ; qu'avec les lois préventives se multiplient les collisions, et avec les collisions les délits.

M. de Humboldt soutient que l'État ne doit pas vouloir régler les actions des citoyens dans le but d'ajouter à leur bien-être individuel, et il établit contre les socialistes du dernier siècle ce principe : « La seule condition désirable pour l'homme, aux yeux de la saine raison, est un état où non-seulement chacun jouisse de la liberté illimitée de se développer de lui-même, selon son caractère individuel, mais encore où chacun puisse exercer sur la nature physique une action entièrement libre, conforme à ses besoins et à ses inclinations, et limitée uniquement par sa force et son droit[1]. »

M. de Humboldt a traité dans le même sens la grande question de la liberté de l'enseignement. D'accord avec Schleiermacher, il refuse à l'État non le droit de surveillance, mais la direction exclusive de l'éducation publique. Donnée au nom de l'État, l'instruction doit nécessairement tendre à produire une grande uniformité, à effacer les caractères individuels, à sacrifier l'homme au citoyen, tandis qu'il importe à l'humanité et à l'État lui-même que les hommes puissent se développer avec la plus grande variété possible et selon leur individualité. L'auteur, cependant, réserve à l'État le droit de prendre sous sa tutelle des parents mauvais ou incapables, et lui impose le devoir de secourir les citoyens pauvres.

Un des écrits les plus importants de M. G. de Humboldt est celui qui traite de la *tâche de l'historien*[2]. Il intéresse au plus haut point la philosophie de l'histoire. La tâche de l'historien, dit-il, est de présenter le récit exact et complet des faits. Mais le fait saisi dans sa simplicité est à peine le sque-

[1] Œuvres, t. II, p. 248.
[2] *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers.* 1820. Œuvres, t. I, p. 1-25.

lette de l'événement. Il ne suffit pas de lier les faits entre eux, de les expliquer les uns par les autres; il faut encore y ajouter l'élément invisible, l'âme des faits, les idées dont ils sont l'expression. L'historien doit s'assimiler en quelque sorte les faits et les reproduire avec intelligence. Plus il a compris, par l'étude et le génie, la vraie nature de l'espèce humaine, et plus il s'abandonne au sentiment de l'humanité, plus il sera capable d'écrire l'histoire.

L'art de l'histoire est comme l'art en général, imitation de la nature, non cette imitation servile qui se borne à reproduire immédiatement et aussi exactement que possible les contours extérieurs de l'objet, mais une reproduction d'après l'idée même de l'objet. Cette idée s'acquiert par l'étude de la manière dont les contours se forment d'après le principe interne qui les produit. Or, pour comprendre la forme extérieure par son principe interne, il faut étudier les formes en général et l'essence de l'organisme, c'est-à-dire la géométrie et la physiologie. A cela il faut joindre l'expression de l'âme, de la vie, de l'esprit; mais l'essentiel c'est la forme pure, telle qu'elle s'exprime dans la symétrie des parties et l'harmonie des rapports.

Ainsi l'imitation de l'artiste part des idées, et la vérité de la figure ne lui apparaît que par leur moyen; mais quelles sont les idées qui doivent guider l'historien?

Tandis que l'artiste cherche à s'élever au-dessus de la réalité donnée, c'est la seule réalité que l'historien doit représenter. Mais cette réalité ne lui étant donnée qu'imparfaitement dans les faits, pour les saisir dans toute leur vérité, il est obligé de pénétrer jusqu'aux forces actives qui les ont produits, jusqu'aux idées qui en sont l'âme et le principe. Ces idées ne doivent pas être imposées à l'histoire par tel ou tel système philosophique, mais résulter d'une observation intelligente des événements.

Mais outre ces idées, qui ne sont que l'expression même

des forces par lesquelles les faits sont produits et qui en sont l'essence, il faut, pour comprendre l'histoire dans son développement et dans son ensemble, admettre d'autres *idées* encore. Les événements, dans leur cours, obéissent à des impulsions qui leur sont supérieures, et qui se révèlent dans les événements même. Les forces qui s'y montrent immédiatement actives ne suffisent pas à les expliquer, et elles reçoivent elles-mêmes leur direction d'ailleurs. Il faut donc reconnaître au-dessus d'elles des puissances idéales, des idées qui dominent l'histoire universelle dans toutes ses parties et en déterminent la marche et la fin, et qui constituent le gouvernement du monde par la Providence.

L'avénement d'une *idée* se révèle de deux manières; d'abord, comme une impulsion insensible au début, puis plus manifeste, enfin irrésistible, apparaissant à la fois en plusieurs lieux, par des organes divers et au milieu des conditions les plus différentes; ensuite comme une puissance extraordinaire, qu'il est impossible d'expliquer par les circonstances qui l'acompagnent.

L'intelligence humaine ne peut entrevoir les desseins de la Providence dans le gouvernement du monde, qu'au moyen des idées par lesquelles ils se manifestent dans les événements même : la fin de l'histoire universelle ne peut être que la réalisation de l'idée que l'humanité doit exprimer en tout sens et sous toutes les formes.

On vient de voir comment M. de Humboldt entend que l'art imite la nature, et jusqu'à quel point il est idéaliste à cet égard : il veut que l'artiste représente la forme comme la produirait la force dont elle est l'expression, si les circonstances lui permettaient de s'exprimer dans toute sa vérité. C'est donc la réalité que doit représenter l'art, mais une réalité vraie et entièrement conforme à son idée. M. de Humboldt s'était déjà occupé d'esthétique dans un ouvrage de critique publié à l'occasion du poëme pastoral de Gœthe ;

Herrmann et Dorothée[1]. Nous devons nous borner à y appeler l'attention de ceux qui s'intéressent spécialement à ces matières.

Le plus beau titre de M. Guillaume de Humboldt à la gloire, ce sont ses ouvrages de philologie comparée, de philosophie du langage. Le plus important est celui qui est intitulé : *De la diversité de la construction du langage et de son influence sur le développement intellectuel de l'espèce humaine*[2]. Nous ne pouvons rapporter ici tout ce que cet ouvrage renferme d'intéressant; mais ce que nous allons en tirer suffira pour en faire comprendre la haute importance, non pas seulement pour la philologie, mais encore pour la philosophie de l'histoire et de l'humanité.

On l'a vu, la fin de l'histoire, selon M. de Humboldt, est le développement de l'esprit humain en tout sens et sous toutes les formes. La condition de ce développement divers et progressif, c'est la diversité des nationalités et des langues. Les deux faits s'expliquent l'un par l'autre. Montrer le rapport de la diversité des langues et de la division des peuples avec ce développement complet de l'esprit, en tant que ces deux faits s'expliquent réciproquement, tel est le sujet de cet ouvrage[3].

1 *Ueber Gœthe's Herrmann und Dorothea*. 1798. Œuvres, t. III. Voir surtout les §§ III à VII.

2 *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*. Œuvres, t. VI, p. 1-425. A cet ouvrage se rattachent les écrits intitulés : *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, etc., *De l'étude comparée des langues*, t. IV, p. 241-268; — *Ueber das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwickelung*, *De l'origine des formes grammaticales, et de leur influence sur le développement des idées*, t. IV, p. 269-306; — *Ueber den Dualis*, *Sur le duel*, 1827, t. VI, p. 562-596; — *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens*, etc., *Examen des recherches sur les habitants primitifs de l'Espagne, au moyen de la langue basque*. 1821. Œuvres, t. II, p. 1-198.

3 Œuvres, t. VI, p. 3.

C'est donc une histoire de l'esprit humain du point de vue philologique que l'auteur veut fonder.

Dans les premiers paragraphes[1], il fait des observations générales sur l'origine du langage, sur la marche du développement humain, et sur l'influence de ces puissantes individualités qui s'élèvent de temps en temps et donnent à ce développement une impulsion, une direction nouvelle.

La langue, dit-il, est profondément mêlée au développement intellectuel de l'humanité et s'y conforme à tous les degrés, au point qu'elle en est à chaque époque la mesure et l'expression. Mais il y a des temps où elle ne l'accompagne pas seulement, où elle en prend la place. Elle a sa source dans les profondeurs de la nature humaine, et ne peut pas être considérée comme une œuvre réfléchie : c'est une émanation spontanée de l'esprit, un don fait aux peuples par leur destinée interne ; bien que les langues soient déterminées par leur génie, ils s'en servent sans savoir comment elles ont été formées.

M. de Humboldt expose sur la marche et la fin de l'histoire des vues entièrement opposées à celles de Hegel. Selon Hegel, l'esprit se développe par une évolution continue, et toute l'histoire a pour fin la conscience absolue ; selon M. de Humboldt, il y a un développement multiple, et le progrès est un fait, mais non la fin à laquelle tout soit destiné à concourir. Chaque génération vit pour elle, de sa propre vie, et non en vue de l'avenir. Néanmoins le progrès de l'*humanisation* est constant, et en raison même de sa force et de son étendue rien ne pourra plus l'arrêter. Mais ce progrès n'est pas tel qu'en toutes choses et en tout sens le présent l'emporte sur le passé ; le plus haut degré de développement de la force de l'esprit n'est pas nécessairement le dernier dans le temps.

Le développement de l'esprit ne se fait pas en ligne droite

[1] §§ 2, 3 et 4.

et continue ; de temps en temps il y survient une impulsion nouvelle, qui accélère le mouvement et lui imprime un nouvel essor. Cette impulsion procède des hommes de génie, dans lesquels se manifeste avec plus d'énergie et d'indépendance la puissance de l'esprit, qui est le principe et l'âme de l'histoire. L'action du génie est spontanée, créatrice, tandis que, dans le cours ordinaire des événements, les faits s'enchaînent presque mécaniquement. Le génie aussi se rattache à la situation donnée ; mais il ne se borne pas à la continuer, il la transforme. Sa raison d'être et d'agir est en lui-même ; il domine les circonstances et les fait servir à ses desseins. Mais, bien qu'il ne s'inspire que de soi, le génie aussi obéit, dans ce qu'il produit de nouveau, à cette nécessité libre et rationnelle qui régit toute l'histoire. Il agit avec liberté, mais dans l'intérêt universel : c'est la force primitive et constante de l'esprit, concentrée, limitée en une individualité, mais se manifestant par là même avec plus d'énergie.

L'histoire est la vie de l'esprit de l'humanité, se développant tantôt par un mouvement calme et graduellement progressif, tantôt prenant, sous l'impulsion du génie, un essor nouveau et imprévu. Le génie individuel et l'esprit des nations en sont des formes déterminées et diverses, et c'est par cette diversité même qu'il lui devient possible de se déployer, de se réaliser tout entier, sous toutes ses faces, dans toutes les directions.

Le langage, dit M. de Humboldt, est un des côtés par lesquels se manifeste la vie générale de l'esprit humain : elle tend à s'y exprimer tout entière, et cette expression complète de l'esprit par les idiomes divers, serait la langue accomplie. C'est d'après cette *idée* d'une langue parfaite qu'il faut considérer la diversité des langues, qui sont autant de formes plus ou moins complètes d'une même faculté, se faisant jour diversement selon le génie des peuples. En elles se développe et se réalise l'*idée* totale du langage, et leur diffé-

rence est la condition même de la totalité de sa réalisation.

Nous voudrions pouvoir transcrire ici tout entier le § 6 de l'ouvrage de M. de Humboldt. Il traite des rapports des individus au peuple dont ils font partie, et par lui à l'espèce tout entière; et tout en reconnaissant l'état de dépendance historique des individus, des hommes de génie même, l'auteur maintient cependant leur valeur propre. Dans son système les esprits particuliers et les nations ne sont pas de purs accidents de la substance générale, de simples organes de l'esprit universel, des moyens et des instruments dont il se sert pour arriver à ses fins; et bien que l'espèce tout entière tende évidemment à s'*humaniser* de plus en plus et que le progrès soit constant à cet égard, que les individus inclinent à s'identifier avec leur tribu, et que par les idées les peuples tendent à s'unir, chacun cependant vit de sa vie propre et a ses destinées particulières. L'esprit général n'existe et n'agit que comme individu; les nations sont dirigées par des individualités puissantes, et parmi les peuples, qui sont à considérer eux-mêmes comme des individualités quant à l'espèce, il en est qui jouent dans l'histoire universelle le même rôle que celui que remplissent les hommes de génie dans le développement moral de leur nation[1].

L'important ouvrage que M. Alexandre de Humboldt publie sous le titre antique et solennel de *Cosmos*[2], et qui résume, dans un beau langage, la pensée de ce savant illustre sur les plus hautes questions de la science physique, intéresse

1. Le système philologique de M. de Humboldt a été vivement attaqué par le Dr Schasler : *Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft W. von Humboldt's*, 1847. Cet écrit a provoqué une réfutation remarquable de la part du Dr Steinthal : *Die Sprachwissenschaft W. von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*. 1848. — La biographie de M. de Humboldt, mort en 1835, a été écrite par M. Schlesier : *Erinnerungen an W. von Humboldt;* 2 vol. in-8°. 1843 et 1845.

2 *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, t. I, 1845; t. II, 1847.

la philosophie en général, et en particulier la philosophie de la nature.

C'est, comme l'annonce le titre, une cosmologie descriptive, mais soumise à l'empire de la pensée[1], et qui est à la simple cosmographie ce que l'histoire universelle, écrite par Montesquieu, serait à une simple chronique ou à une histoire semée de réflexions vulgaires.

Quel triomphe pour l'esprit s'il était possible de comparer avec le *Cosmos* de M. de Humboldt un de ces poëmes restitués des premiers temps de la philosophie grecque et si pompeusement intitulés *De l'Univers!* Cet ouvrage n'a rien de commun avec la cosmologie de l'ancienne métaphysique, et la philosophie qui y respire se distingue de ce qu'en Allemagne on a, depuis Schelling, appelé *philosophie de la nature,* comme le véritable idéal se distingue du chimérique. Mais, bien que tout y soit fondé sur la réalité, il y règne comme un parfum d'idéalisme, et partout l'auteur cherche à reconnaître les *idées* dans les faits. En présence des tristes tentatives qui se produisent en Allemagne et en France, pour faire prévaloir, sous le nom de philosophie positive, le matérialisme sur le spiritualisme, pour reléguer celui-ci parmi les superstitions, on aime à voir un des princes de la science, sur la fin d'une carrière glorieuse, rendre hommage aux vérités éternelles.

L'idéalisme de M. Alexandre de Humboldt est, comme celui de son frère, un idéalisme réaliste : comme son frère, il s'attache avant tout aux faits; mais, pour mieux les comprendre, il cherche à pénétrer jusqu'aux idées qui en sont le principe et dont ils sont l'expression.

Il se propose, dit-il, de peindre la nature dans sa sublime grandeur, et de saisir ce qu'il y a de stable et de permanent au milieu des changements périodiques du monde physique...

[1] *Die denkende Betrachtung der Naturgegenstænde.*

A mesure que l'homme se crée des instruments pour interroger la nature, et que la philosophie, dépouillant sa forme poétique, prend le caractère d'une contemplation réfléchie des faits, une connaissance claire et précise remplace de vagues pressentiments et des inductions incomplètes.... La nature est pour l'observation réfléchie, unité dans la variété, réunion des formes diverses et de la multiplicité des phénomènes en un tout vivant. Il importe de saisir et de distinguer les formes particulières, les faits individuels, mais sans se laisser accabler par leur nombre; la mission de la science est de comprendre l'esprit qui est au fond des phénomènes. Par là l'homme s'élève au-dessus des limites étroites du monde sensible et parvient à dominer par des *idées* la matière brute de l'observation[1].

Analysant la jouissance que l'on trouve dans la contemplation de la nature, M. de Humboldt l'explique par les *idées*. Un sentiment vague de l'unité des puissances naturelles et du lien mystérieux qui unit les choses sensibles au monde intelligible, dit-il, sentiment plein d'une sorte de crainte, se trouve même chez les peuples sauvages. Le monde qui se révèle à l'homme par les sens, se fond, presqu'à son insu, avec le monde plein de merveilles qu'il édifie intérieurement. De là l'origine de la philosophie de la nature, en même temps que celle du culte. Ce qui chez des individus plus heureusement doués s'annonce comme un commencement de philosophie, comme une intuition de la raison, est chez des tribus entières le produit d'une sorte d'instinct; c'est aussi de là, de la profondeur d'un sentiment vague encore et confus, que part la première impulsion au culte, la sanctification des forces de la nature[2].

La nature n'est vue dans toute sa beauté que par les *idées*, et plus on y apporte une connaissance profonde de son

[1] *Kosmos*, p. 5 et 6.
[2] *Kosmos*, p. 15 et 16.

essence, plus la contemplation en est un plaisir. Il n'est pas à craindre que par la connaissance de ses lois la nature ne perde sa magie, le charme du mystérieux et du sublime[1]. M. de Humboldt est loin de partager l'avis de Burke, qui prétend que l'ignorance des choses de la nature est l'unique source de l'admiration et du sentiment du sublime. Burke confond l'admiration avec l'étonnement, et sa manière de voir est en général celle du réalisme, de l'empirisme. L'ignorance produit la stupéfaction et la terreur; une science imparfaite et superficielle dissipe l'étonnement par la suffisance, et une science profonde inspire une admiration intelligente.

M. de Humboldt s'élève vivement contre cette prétendue philosophie de la nature qui a régné quelque temps en Allemagne, sans nier pour cela la réalité d'une philosophie de la nature en général[2].

Il fait sur la classification des sciences des observations dignes de remarque, et assigne parmi elles une place à part à ce qu'il appelle cosmographie, ou *description du monde physique* (*physische Weltbeschreibung*); c'est la science des choses physiques considérées comme un tout animé, et elle se divise en *uranologie* et *géographie physique*. Cette dernière doit être subordonnée à la première. La multiplicité des phénomènes, dans l'état actuel du savoir expérimental, ne peut être entièrement soumise à l'unité de la pensée, sous forme d'un système purement rationnel. Nulle génération ne pourra jamais se vanter d'embrasser d'un coup d'œil la totalité des faits. Mais en les groupant selon leur analogie, on saisit les lois qui les régissent, et tant que la recherche porte sur des masses homogènes, la connaissance rationnelle de ces lois s'accroît en clarté et en étendue. Mais là où les vues dynamiques ne suffisent pas, parce que la nature spéci-

[1] *Kosmos*, p. 19 et 20.
[2] *Kosmos*, p. 65-70.

fique, l'hétérogénéité de la matière s'y oppose, la tendance à l'unité rencontre des abîmes profonds. Ces classifications des objets individuels qu'on a parées du nom de *système de la nature,* ne produisent pas l'unité de la connaissance.

Mais bien que l'immensité de l'univers rende impossible la réduction de tous les phénomènes à l'unité rationnelle absolue, néanmoins la solution approximative du problème, qui doit nous donner la véritable intelligence des choses, est le but le plus élevé de la science physique. « Je m'en tiendrai uniquement aux données de l'expérience, dit M. de Humboldt; mais l'observation des faits n'exclut pas leur appréciation d'après des *idées,* la recherche des lois naturelles qui les gouvernent. Sans doute, l'intelligence purement rationnelle de l'univers serait un plus noble but, et je suis loin de blâmer les efforts qui ont été faits en ce sens, quelque douteux qu'en ait été le succès. Mais mal compris, les systèmes de philosophie de la nature, qui ont été proposés dans ces derniers temps par de profonds penseurs, ont menacé, dans notre pays, de détourner les esprits de l'étude si nécessaire des sciences physiques et mathématiques. » M. de Humboldt qualifie de *Saturnales* cette époque de courte durée où l'on se croyait en pleine possession de la nature par la seule vertu des *idées.* Le système des connaissances expérimentales ne peut être en contradiction avec une véritable philosophie de la nature. Lorsqu'il y a néanmoins contradiction, la faute en est ou au vide de la spéculation ou à l'arrogance de l'empirisme, qui voit dans l'expérience plus qu'elle ne renferme réellement.

La physique universelle n'est pas un simple entassement de particularités phénoménales. La science ne commence que du moment où l'*esprit* s'empare de la masse des expériences, et cherche à la soumettre à la raison : la science est l'esprit appliqué à comprendre la nature.

Le monde extérieur n'existe pour nous qu'autant que

nous le percevons et qu'il devient pour nous intuition de la nature. Ainsi que l'esprit et le langage, la pensée et la parole, sont unis mystérieusement, le monde extérieur se fond naturellement avec la pensée et le sentiment. Comme s'exprime Hegel, dans sa Philosophie de l'histoire, les phénomènes sont traduits en perceptions, en pensées. Le monde objectif, en se réfléchissant en nous, est soumis aux formes éternelles, nécessaires de notre intelligence. Quels que soient les écarts de l'esprit philosophique, il est impossible d'admettre que le monde idéal ne produise que des chimères, et que la philosophie soit l'ennemie de la connaissance expérimentale.

Nous ne quitterons pas l'intéressant ouvrage de M. de Humboldt sans faire mention de sa doctrine anthropologique[1]. M. de Humboldt se prononce, avec Kant, pour l'unité de l'espèce humaine, se fondant principalement sur les nuances intermédiaires qui unissent entre eux les types extrêmes, que l'on serait tenté de prendre pour des races entièrement distinctes. Il ne recherche pas l'origine du genre humain, cette question étant insoluble pour la science positive; mais il revendique pour la cosmographie raisonnée le droit de traiter le problème de la possibilité d'une origine commune.

Tant que l'on s'arrêtait aux types extrêmes, on pouvait incliner à considérer les races, non pas seulement comme de simples variétés, mais comme des genres primitivement distincts. La fixité de certains types, au milieu des influences les plus hostiles, semblait favoriser ce système; mais ce qui milite en faveur de l'unité de l'espèce, ce sont les nombreux degrés intermédiaires observés récemment quant à la couleur de la peau et à la forme du crâne. Les travaux de Tiedemann sur le cerveau du Nègre et de l'Européen, les recherches anatomiques de Vrolik, etc., ont réduit en grande partie les contrastes qu'on avait cru trouver autrefois. M. de Humboldt

[1] *Kosmos*, t. I, p. 378-386.

s'appuie particulièrement sur l'autorité d'un des plus grands physiologistes de ce siècle, M. Jean Müller, qui, dans sa *Physiologie de l'homme,* soutient que ce qu'on appelle les races humaines sont des formes d'une espèce unique et non des espèces d'un même genre, parce que sans cela l'union entre elles serait stérile.

De l'unité de l'espèce résulte l'égalité de droits et de capacité. M. de Humboldt repousse l'opinion selon laquelle il y a des races inférieures et des races supérieures : Il y a, dit-il, des peuples plus susceptibles de culture et plus cultivés, mais il n'en est pas qui soient plus nobles que les autres. Toutes les tribus humaines sont également destinées à la liberté. Il cite avec amour les paroles de son frère célébrant le triomphe progressif de l'idée de l'humanité, selon laquelle, sans distinction de religion, de nation ou de couleur, toutes les tribus de l'espèce humaine tendent à s'unir en une seule et même famille, à former une seule et même cité morale.

LA PHILOSOPHIE OPPOSANTE.

Après la révolution produite par la Critique de Kant, et en présence, d'une part, de l'idéalisme subjectif de Fichte, qui était l'exagération de celui de Kant, et de l'autre, du réalisme spiritualiste et naïf de Jacobi, cette protestation éloquente contre l'idéalisme transcendantal, deux directions étaient possibles, et se présentaient naturellement à l'esprit philosophique. Il était également impossible soit de retourner au delà de Kant, en maintenant l'ancien dogmatisme, soit de le continuer simplement. Le progrès consistait à vaincre le scepticisme critique, l'idéalisme sceptique de Kant, en restituant à la raison théorique toute son autorité, ce qui pouvait être tenté de deux manières : soit en tranformant l'idéalisme subjectif en idéalisme objectif et absolu, direction suivie par Schelling et Hegel; soit en revenant à l'empirisme, au réalisme, mais à un réalisme rationaliste, à un empirisme intellectuel. Ceux qui suivirent cette dernière direction, et à laquelle se serait sans doute rattaché Kant lui-même, s'il avait pu remonter sur la scène vingt ans après l'avoir quittée, forment l'opposition contre la philosophie dominante. Il s'établit une sorte d'alliance entre les disciples de Jacobi et ceux de Kant, unissant la foi en la conscience du premier à la savante critique du second. Il y eut une école néo-kantienne dont *Fries* fut le chef, tandis que le vieux sceptique *Schulze*, se ralliant à l'école de Jacobi, défendait le réalisme[1].

Sur la fin de sa vie, Schulze publia un ouvrage sur *la Connaissance humaine*[2], dans lequel il développe sa théorie de ce qu'il appelle le *réalisme naturel*, c'est-à-dire d'un réalisme

[1] Voir sur ce philosophe le tome II de notre ouvrage, p. 180 et suiv.

[2] *Ueber die menschliche Erkenntniss.* Gœtt., 1832.

fondé sur la nature et les lois de l'esprit humain ; cette théorie est le sujet d'une dissertation latine de Herbart, à laquelle nous renvoyons nos lecteurs[1].

Le principal ouvrage de Fries est sa *Critique anthropologique de la raison*[2]. Il cherche à concilier ensemble la foi au savoir immédiat au moyen de l'intuition et du sentiment avec la critique et l'idéalisme subjectif ; à corriger et à compléter l'un par l'autre Kant et Jacobi, la foi et la réflexion, le savoir immédiat et le savoir réfléchi.

A l'occasion de la polémique de Jacobi contre Schelling, Fries, se prononçant pour le premier, publia un petit écrit où il fait à la fois l'éloge et la critique de Kant et de Jacobi[3]. Kant, dit-il, a le premier fondé la philosophie sur la connaissance de nous-mêmes. Il a énuméré toutes les fonctions de l'esprit, ainsi que tous les concepts purs et toutes les idées spéculatives ; mais il n'est pas remonté assez haut dans l'analyse de la faculté de connaître. Il a prouvé que les intuitions pures de l'espace et du temps ne nous montrent pas l'essence vraie des choses, mais seulement de simples phénomènes ; — que les catégories de l'entendement ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes ; qu'elles sont les conditions nécessaires de l'expérience, mais nous laissent dans l'ignorance sur la véritable nature des choses ; — que la réalité des idées de la raison ne peut être ni démontrée ni réfutée ; — enfin, posant en fait la liberté et la loi morale, il a rétabli sur la foi de la raison pratique la vérité des idées de la raison théorique.

Mais cette manière de rétablir indirectement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne peut suffire. Il y a d'ailleurs

[1] *Commentatio de realismo naturali.* Gœtt., 1837.

[2] *Anthropologische Kritik der Vernunft* ; 2e édit., 1828-1830, 3 vol. in-8o. Voir sur sa vie et ses œuvres la note XXV.

[3] *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst.* Heidelb., 1812, in-12, p. 31-53.

contradiction à poser d'abord comme absolue la loi morale, et ensuite à la faire dépendre d'autre chose comme en étant la condition. Si l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont la condition nécessaire de la réalité de la loi morale, il faut les établir autrement et chercher ailleurs la source de notre foi. C'est cette source que la critique de Kant ignore, à laquelle elle n'a pas su remonter.

Le défaut de Kant, continue Fries, est dans sa fausse mesure logique, conservée de l'ancien dogmatisme. Il supposait avec raison que tout jugement, lorsqu'il n'est pas fondé sur une perception sensible, doit être prouvé ou déduit; mais il ne faisait pas attention que tout argument repose sur un jugement antérieur; qu'il faut partir en définitive d'un principe qui soit d'une évidence immédiate, d'un commencement certain par lui-même, et qui serve de fondement à toute conviction philosophique. Si Kant avait compris cela, il aurait recherché la source première de toute vérité, et alors sa critique aurait été à peu près conforme à la mienne. Ce qui manque à Kant, c'est une meilleure théorie de la foi, du savoir primitif et immédiat.

Jacobi pèche par le défaut contraire. Il a raison de soutenir contre la philosophie de l'école l'autorité de la conscience, du savoir immédiat, de la foi aux convictions naturelles, d'une certitude primitive, s'imposant d'elle-même, comme condition de toute certitude discursive, qui n'est qu'une certitude de seconde main. Mais Jacobi a eu le tort de ne pas exposer sa doctrine d'une manière systématique et rigoureuse, de s'être servi d'un langage plus oratoire et poétique que précis et exact. En combattant la philosophie discursive, en faisant constamment de la polémique, il n'a jamais réussi à dire ce que devait être la philosophie comme science. Il a négligé de faire l'analyse et la critique de la conscience, travail de reconnaissance de soi, qu'il confondait à tort avec la démonstration, avec l'argumentation ordi-

naire. Pour fonder la philosophie de la foi ou du savoir immédiat, de ce qui est virtuellement donné dans la conscience, il faut la soumettre à une critique, qui sera précisément la philosophie fondamentale, et par laquelle la foi et le savoir, loin d'être séparés et de se contredire, se confirment et se complètent réciproquement.

Si l'on veut appeler foi ce qui est d'une certitude immédiate, et savoir ce qui est établi par des arguments, il n'y a pas de différence réelle entre la foi et le savoir, puisqu'en définitive toute argumentation repose sur ce qui est admis immédiatement comme certain par lui-même. Mais il y a, selon Fries, une autre différence entre la foi et le savoir. Ce sont deux sortes de convictions également certaines, mais essentiellement différentes. La connaissance scientifique subordonne le savoir particulier à des lois générales, qui sont pour elle l'expression de l'ordre universel, le destin, la nécessité même des choses. La foi, au contraire, saisit la véritable essence des choses librement et indépendamment de ces lois, par le seul sentiment. Le savoir est la foi réfléchie par la pensée. Il faut distinguer la *science* philosophique de la *conviction* philosophique. En général, toutes les convictions, en tant que nous ne les trouvons en nous que par la pensée, sont conviction philosophique, et celle-ci ne comprend pas seulement la science des lois de la nature, mais principalement ce qui est l'objet de la foi et le sentiment prophétique de la vie divine, d'une vie supérieure. Il suit de là que la conviction philosophique ne peut être convertie entièrement en un savoir proprement dit, et que l'essentiel ce n'est pas de la produire, mais de nous en rendre compte, en tant qu'elle est naturellement en nous. C'est cette conscience claire et explicite de ce qui est virtuellement en nous, qui, selon Kant, constitue véritablement le savoir.

Parmi les disciples de Fries se fit surtout remarquer un jeune professeur de Heidelberg, Henri Schmid, trop tôt en-

levé à la science. Il a laissé deux écrits philosophiques, dont le dernier surtout offre de l'intérêt[1].

Il existe à Iéna, où Fries a longtemps enseigné, un groupe de philosophes qui s'honore du nom d'école de Fries, et qui publie une série d'écrits sur des sujets divers, et traités dans l'esprit de sa philosophie[2].

Malgré sa foi aux jugements primitifs, au savoir immédiat, Fries, dans la spéculation, ne s'éleva pas réellement au-dessus de l'idéalisme subjectif, et ne tint aucun compte du mouvement de la pensée depuis Fichte. Le philosophe qui le premier releva haut le drapeau du réalisme absolu, mais rationnel, et qui se déclara résolument l'adversaire de l'idéalisme sous toutes les formes, fut *Herbart*, dont il nous reste à rapporter les idées principales[3].

[1] *Metaphysik der innern Natur*. 1834. — *Vorlesungen über das Wesen der Philosophie*. 1836. Schmid, né à Iéna en 1799, mourut en 1836.

[2] *Abhandlungen der Fries'schen Schule;* prem. livr. Leipzig, 1847.

[3] La philosophie de M. Ernest Reinhold, qui enseigne avec succès à Iéna et qui fait de louables efforts pour concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme, l'expérience et la spéculation, appartient à l'époque présente.

PHILOSOPHIE DE HERBART.

CHAPITRE PREMIER.

SA VIE ET SES OEUVRES. — INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE.

Le philosophe opposant le plus remarquable de l'Allemagne, dans ces derniers temps, fut Jean-Frédéric HERBART, qui mourut en 1841, professeur à l'université de Gœttingue. Né à Oldenbourg, en 1776, il termina ses études académiques à Iéna, où il s'attacha d'abord à Fichte; mais il ne tarda pas à le quitter pour suivre avec indépendance la voie de sa propre pensée.

Appelé à Berne comme précepteur et admis dans la familiarité de Pestalozzi, Herbart, laissant à ses idées spéculatives le temps de mûrir, débuta par des ouvrages sur l'éducation. Sa *Pédagogique générale*[1] révélait un esprit à la fois sage et original. Quelques-unes des pensées émises dans ce livre remarquable font déjà pressentir l'esprit général de sa philosophie. Déjà l'on y trouve en germe quelques-unes des doctrines qui le séparent des systèmes dominants. C'est ainsi que, peu satisfait de la manière dont avait été traitée jusqu'à lui la psychologie, il ne craint pas de déclarer qu'elle a besoin d'une réforme complète. Dès cette époque il conçut l'idée de la fonder sur le calcul. C'est ainsi encore qu'il veut que la pédagogique, loin de se mettre à la suite de la philosophie générale, s'établisse sur sa propre base, sur des principes à elle, sur les notions qui la constituent essentiellement.

L'indépendance respective des branches diverses de la science philosophique est un des points fondamentaux de la

[1] *Allgemeine Pædagogik, aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet.* Gœtt., 1806.

méthode de Herbart, et l'une des conséquences de son réalisme spéculatif. « Quand chacune des sciences, dit-il, dans l'introduction à sa Pédagogique, se sera établie par elle-même, sur les principes qui lui seront propres, et se sera développée selon sa propre nature, alors seulement elles pourront s'entendre entre elles, se combiner ensemble et se pénétrer utilement. » Il était impossible de se séparer plus nettement de la philosophie du jour, qui, par l'organe de Fichte, suivi de Schelling, mettait sa gloire à déduire d'un principe unique toute connaissance et toute réalité.

Nommé successivement professeur à Gœttingue (1805) et à Königsberg (1809), enfin rappelé à la première de ces universités, Herbart ne publia qu'à de longs intervalles les diverses parties de son système, et ne réussit que lentement à former une école, dont les principaux adhérents enseignent à Gœttingue et à Leipzig. De 1808 à 1836, il publia les ouvrages suivants : *Philosophie pratique générale;* — *Mon opposition à la philosophie du jour;* — la *Psychologie fondée sur l'expérience, la physique et les mathématiques;* — la *Métaphysique générale;* — *Dialogues sur le mal;* — *Examen analytique du droit naturel et de la morale;* — *Lettres sur la liberté de la volonté humaine.*

Herbart a surtout cultivé la psychologie dans un esprit tout nouveau. Il publia, en 1822, un écrit intitulé *De la nécessité d'appliquer les mathématiques à la psychologie,* et une dissertation latine *De attentionis mensura causisque primariis, psychologiæ principia statica et mechanica exemplo illustrata,* que l'on peut considérer comme l'annonce de son grand ouvrage sur cette science, qu'il a traitée de nouveau dans ses *Recherches psychologiques.* Enfin, il a résumé sa doctrine dans son *Introduction à la philosophie,* dans son *Abrégé de la psychologie,* et dans son *Précis encyclopédique de la philosophie considérée au point de vue pratique*[1].

[1] Voir sur la bibliographie de la philosophie de Herbart la note XXVI.

Une discussion assez vive s'est dernièrement élevée en Allemagne sur la place qu'il convient d'assigner à ce penseur, dans le grand mouvement philosophique qui date de la critique de Kant. Tandis que l'école de Hegel ne voit dans la philosophie de Herbart qu'un épisode sans intérêt ou la queue traînante d'un système qui a fait son temps, ses partisans la proclament originale et digne de toute l'attention du monde philosophique; d'autres, plus justes et plus impartiaux, y reconnaissent une opposition légitime et nécessaire à la philosophie dominante.

Selon M. Michelet, de Berlin, le système de Herbart n'est que la philosophie de Kant poussée jusqu'à ses dernières conséquences, une ancienne direction expirante. Les adhérents de Herbart ont vivement réclamé contre cette décision, et l'un d'entre eux, M. Hartenstein, de Leipzig[1], a donné à M. Michelet un démenti formel et motivé. Du parallèle qu'il établit entre la philosophie de Kant et celle de son maître, il résulte, en effet, qu'il y a entre les deux systèmes plus de différences que d'analogies. Ainsi, tandis que Kant regarde la critique de la raison comme la base nécessaire de toute philosophie, Herbart la rejette comme impossible, et veut avec Descartes que toute philosophie commence par le doute, par la critique, non des facultés, mais des notions naturellement données. Si Kant admet plusieurs puissances de l'âme, fonctionnant chacune pour soi, Herbart nie cette diversité de facultés. Selon Kant, l'espace et le temps sont les formes naturelles de la sensibilité, et les catégories de l'entendement, avec les *idées* de la raison, constituent l'organisme intellectuel; Herbart rejette cet organisme du sujet pensant. Tandis que, par suite de cette théorie, Kant enseigne que la connaissance, loin de se former sur les objets, dépend entièrement des lois de l'esprit, qu'il n'y a pas, par

[1] *Ueber die neuesten Darstellungen der Herbart'schen Philosophie*, p. 14.

conséquent, de savoir objectif et absolu, Herbart soutient tout le contraire, et si, sur certains points, il est d'accord avec Kant, il se fonde sur d'autres raisons. D'après Kant, il n'y a pas de métaphysique, comme science objective; selon Herbart, la métaphysique est le fondement nécessaire de toute science théorique. En un mot, Herbart est l'adversaire de Kant, en tant que celui-ci est idéaliste et sceptique. C'est moins par les doctrines que par les habitudes philosophiques que les deux penseurs se ressemblent. D'accord avec Kant, Herbart oppose la notion de l'être à celle de la pensée et en repousse la prétendue identité. Avec Kant il regarde l'expérience comme la source première de la connaissance, et limite l'étendue du savoir réel d'après ce qui est donné dans l'observation, rectifiée et complétée par la pensée. Avec Kant il renonce à la cosmologie et à la théologie rationnelles et établit une morale indépendante de toute spéculation théorique.

Pour nous, d'accord avec un autre disciple de Herbart, M. Drobisch[1], nous le considérons comme ayant continué Kant dans un autre sens que Fichte, comme le principal représentant de cette direction philosophique qui, tout en reconnaissant d'une part des limites infranchissables à l'intelligence humaine, laisse espérer d'un autre côté une extension indéfinie du savoir. Fichte, doué peut-être du génie spéculatif à un plus haut degré que Kant, et plus hardi que lui, parce qu'il était moins savant, en poussant jusqu'à l'extrême l'idéalisme transcendantal, fit surgir des questions nouvelles, et ce sont précisément ces questions que Herbart s'est appliqué à préciser et à résoudre.

Aujourd'hui l'importance de son système est généralement reconnue, et l'on ne saurait plus douter que, dans le nouveau travail philosophique qui se fait en Allemagne, il ne trouve

[1] *Beitræge zur Orientierung über Herbarts System.* 1834.

sa place comme un des éléments constitutifs et essentiels d'une philosophie nouvelle et plus complète[1].

Herbart relève historiquement de Kant et de Fichte, sans être de l'école ni de l'un ni de l'autre. Son système forme opposition à toutes les doctrines idéalistes qui ont dominé en Allemagne depuis cinquante ans. L'ancien dogmatisme avait été vaincu par la *critique*, et le réalisme vulgaire était devenu la proie facile de la philosophie sceptique et de l'idéalisme. Mais le scepticisme n'est qu'une méthode négative, et l'idéalisme, en s'exagérant lui-même, doit ramener l'esprit à un réalisme éclairé. Ce retour au réalisme, à un réalisme rationnel, par l'idéalisme, est la pensée dominante de Herbart, protestation savante et énergique contre les prétentions de Schelling et de l'École de Berlin. «Les successeurs de Kant, dit-il, imaginèrent une *connaissance absolue*, grâce à laquelle les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme devaient être assurés contre tous les doutes, mais qui les a plus que jamais livrés à l'incertitude.» Il eut l'ambition de revenir en quelque sorte sur l'œuvre de Kant. Voilà pourquoi, tout en rejetant la *critique* comme ayant manqué son but, il se nomma lui-même un *Kantien de* 1829.

Dans son opposition à la philosophie de Schelling et de Hegel, celle de Herbart s'en sépare d'abord d'une manière décisive par sa méthode. Tandis que, selon ces deux chefs de l'idéalisme absolu, la vérité philosophique se manifeste diversement, suivant la diversité des temps, des individualités et des points de vue, et qu'elle ne se produit tout entière que graduellement et en se transformant sans cesse, tendant incessamment à un contenu plus complet et à une forme plus parfaite, — selon Herbart la vérité est toujours la même au fond et dans la forme : elle est immuable comme le dogme

[1] J. H. Fichte, *Beitræge zur Charakteristik der neuern Philosophie*; 2e édit., p. 1034 et 1042.

de Bossuet. Selon lui, pour toute question il n'y a qu'une solution absolument juste. Il veut que la philosophie arrive à un savoir qui, comme les mathématiques, soit susceptible d'un accroissement indéfini, mais qui, une fois établi, soit valable pour tous les temps et pour toutes les intelligences : c'est dire qu'il prétend faire de la philosophie une science exacte comme la géométrie.

Par une conséquence naturelle de cette manière de voir, Herbart, au lieu de rattacher sa philosophie à celle de ses prédécesseurs, comme firent tous les chefs d'école qui se sont succédé en Allemagne depuis Kant, tout en faisant souvent de la polémique contre eux, prétend s'en maintenir entièrement indépendant, et s'applique à bien saisir, dans leur source même, les questions fondamentales, à en poursuivre la solution en soi, en ne reconnaissant pour cela d'autre point de départ que les notions données naturellement, que les problèmes ramenés à leur origine et repris selon leur teneur primitive.

Par la même raison, renonçant à la prétention de déduire toute la science d'un seul et même principe, Herbart veut que chacune de ses parties soit traitée à part et pour soi. Il admet une pluralité de principes coordonnés entre eux. Il laisse à chaque science, à toute question, sa sphère propre, et traite chacune selon sa nature et d'après les lois nécessaires de la pensée ; ce qui n'empêchera pas, lorsqu'il aura été fait droit aux diverses questions, de réunir les résultats obtenus en un tout organique, auquel l'unité ne manquera pas plus qu'elle ne manque à l'esprit humain et aux lois de l'intelligence. C'est ainsi qu'un édifice s'élève sur plusieurs pierres fondamentales, posées d'après un même plan sur un sol commun. La base sur laquelle, selon Herbart, repose le système philosophique, c'est l'expérience développée et rectifiée par la pensée, et il tire son unité de l'unité naturelle de la raison.

Pour donner une idée complète du système de Herbart, nous prendrons pour guide la dernière édition de son *Introduction à la philosophie*[1], qui en est en même temps le résumé. Là toutes les questions sont traitées brièvement, chacune à la place qui lui appartient. Pour les détails et les éclaircissements nécessaires nous puiserons dans les autres ouvrages de Herbart.

CHAPITRE II.

DÉFINITION ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE ; SES CONDITIONS ET SON POINT DE DÉPART[2]. — LA LOGIQUE.

Ce qui distingue surtout la philosophie de Herbart, c'est, comme nous l'avons dit, de poser nettement les questions, de les avoir saisies en soi et sans tenir compte des systèmes antérieurs autrement que pour les réfuter, d'avoir ramené en quelque sorte la pensée philosophique à son point de départ : c'est ce qui rend si instructive son Introduction à la philosophie.

La première partie de cet ouvrage, qui renferme beaucoup plus que ce que promet son titre, traite de la définition et de la division de la science philosophique, de ses conditions et de son point de départ.

Selon Herbart la philosophie n'a pas un objet déterminé, et dont elle s'occupe exclusivement. Partout où il se rencontre des notions, elle a pour le moins la mission de les analyser et de les classer. Elle laisse aux sciences d'observation le soin de recueillir ce qui est donné dans l'expérience externe et interne, et se réserve celui d'en déterminer la valeur. Il n'y a pas de philosophie *intuitive;* toute philosophie commence par la réflexion, et la seule définition qui lui convienne

1 *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie;* 3e édit., Kœnigsb., 1834.
2 *Einleitung*, etc., §§ 1-33.

en général est celle-ci : La philosophie est l'*élaboration des notions*[1].

Le premier devoir de la réflexion est de rendre les idées distinctes et claires. Des idées rendues claires par l'analyse de leur compréhension, prennent la forme de jugements, et la comparaison des jugements entre eux constitue le raisonnement : ce travail est l'objet de la *Logique*.

Cependant l'observation du monde et de nous-mêmes donne des notions qui se montrent d'autant plus pleines de contradictions qu'elles sont analysées avec plus de soin : de là pour la philosophie le devoir de modifier ces idées chacune selon leur nature particulière, en les complétant par la pensée. La science qui a pour objet de rectifier ainsi les notions données, en y faisant entrer des éléments nouveaux, c'est la *Métaphysique*.

Telle est l'influence des notions générales de la métaphysique sur tous les objets du savoir, que les autres notions, celles qui concernent le monde et nous-mêmes, ne peuvent être convenablement déterminées qu'à leur aide. C'est pour cela que le travail philosophique, qui a pour objet les idées cosmologiques et psychologiques, dépend de la métaphysique générale, de l'*Ontologie*, et constitue la métaphysique appliquée, qui se compose de trois parties, la Psychologie, la Philosophie de la nature et la Théologie rationnelle.

Reste une dernière classe d'idées, que la pensée ne peut se contenter de traiter logiquement et qui se distinguent des idées métaphysiques en ce qu'elles n'ont pas besoin d'être modifiées, parce qu'elles sont d'une évidence immédiate et accompagnées dans l'esprit d'un jugement d'approbation ou de désapprobation. La science de ces notions est l'*Esthétique*, qui, dans le sens que Herbart donne à ce mot, comprend la morale.

[1] *Die Bearbeitung der Begriffe*. Voir *Einleitung*, etc., § 4.

Les données de l'expérience ne fournissent que l'occasion de ces idées, qui obtiennent notre approbation ou notre désapprobation par elles-mêmes et indépendamment de leur réalisation au dehors. Mais dans son application aux faits, l'esthétique donne lieu à une série de *théories d'art* ou de sciences pratiques, ayant pour objet d'enseigner ce qu'il faut faire pour produire ce qui plaît.

Parmi ces théories il en est une dont les préceptes ont le caractère de l'obligation ou du devoir : c'est la *morale*.

Les idées pratiques sont du reste diverses et indépendantes les unes des autres quant à leur certitude, chacune se fondant sur un jugement à part. Une de ces idées, celle du *droit*, malgré son indépendance, ne peut cependant être convenablement développée et appliquée que combinée avec les autres : la philosophie du droit doit être traitée en vue et en présence de toute la philosophie pratique.

Il résulte de là qu'il n'y a pas de principe suprême d'esthétique ou de morale, tout jugement pratique étant également primitif et absolu.

Pour ce qui est de savoir comment les jugements esthétiques déterminent la volonté et produisent la conscience morale, cette question est du domaine de la psychologie, qui dépend elle-même de la métaphysique.

Il faut repousser comme vaine toute prétention des écoles modernes de vouloir mieux déterminer ce que doit être la philosophie. Elle n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier ; elle a même vu des temps meilleurs que les nôtres, si ce n'est pour la méthode, du moins pour la conscience de ce qu'elle veut et du but où elle tend[1].

En effet, dirons-nous, la définition que notre philosophe donne du savoir philosophique est la véritable dans sa généralité, et elle diffère peu de celle de Hegel, selon qui la philosophie est la *considération pensante des objets*, la pensée de

[1] *Einleitung*, etc., addit. au § 10.

la pensée, la pensée réfléchie ; la philosophie est la réflexion savante et méthodique : tous les penseurs sont d'accord là-dessus, et s'ils ont encore autrement défini la philosophie, c'est parce qu'ils ont voulu la caractériser davantage ou indiquer l'esprit particulier de leur système.

Voilà pour la définition et la division de la philosophie ; voici quelles sont, d'après Herbart, les conditions générales de la pensée philosophique.

D'abord la métaphysique, ainsi que l'esthétique, ne peut s'occuper que de notions données ou qui résultent nécessairement des données par le travail de la pensée. Il faut donc préserver ces notions de toute hypothèse arbitraire, de toute opinion factice ou gratuite.

Les notions ou les jugements qui peuvent servir de points de départ à la pensée, s'appellent *principes*. Un principe doit avoir le double caractère d'être primitif ou absolu, et de pouvoir servir de fondement à d'autres propositions.

Il n'est encore question ici que de principes de connaissance, et non de principes matériels, distinction qui n'est pas admise par l'école idéaliste. Les principes matériels, les principes des choses, ne peuvent être reconnus par la pensée qu'à l'aide des principes de connaissance.

Herbart distingue trois directions en métaphysique : celle de la métaphysique *grecque* ou *européenne*, qui s'est appliquée à rechercher les principes de l'existence et la nature des choses, l'origine et la réalité des idées, les bornes de la connaissance humaine ; — celle de la métaphysique *orientale*, mystique, contemplative, qui refuse toute réalité aux êtres individuels, et prétend à la connaissance par l'intuition de la nature primitive ; — celle de l'*empirisme* enfin, qui s'en rapporte exclusivement à l'observation sensible. Ces trois méthodes, dans leur application aux diverses questions philosophiques, produisent sur tous les points des résultats différents.

Dans un sens plus spécial, la *méthode* est la manière d'analyser les principes et d'en déduire les conséquences. La méthode générale est donnée dans la logique. Les principes et les méthodes spéciales des sciences diverses dépendent les uns des autres, s'éclairent mutuellement et forment ensemble les premières conditions du savoir philosophique. Chaque science a sa méthode particulière, selon la nature propre de ses principes.

Herbart nie que la psychologie puisse servir de base ou seulement de préliminaires à la philosophie. La psychologie, dit-il, n'est point donnée clairement par elle-même; elle dépend en partie de la métaphysique. Ce qu'on appelle les diverses facultés de l'âme, ce sont, selon lui, des êtres semblables aux personnages mythologiques, à l'aide desquels il est tout aussi absurde de vouloir se préparer à la philosophie, que de prétendre s'initier à la religion chrétienne par l'invocation des dieux de l'Olympe.

Nous discuterons cette dernière assertion quand nous exposerons la psychologie de Herbart; mais nous ne pouvons nous empêcher de relever ici la première, selon laquelle la science de l'âme ne peut servir d'introduction, de préparation à la philosophie.

C'est un peu la manière de Herbart d'exagérer les opinions de ses adversaires, afin de les combattre avec plus de succès. Il est certain, et personne ne le conteste, que la psychologie, comme science, étant elle-même soumise à la pensée philosophique, ne saurait être traitée indépendamment de la philosophie, et par conséquent ne peut pas servir, toute faite, de préparation à celle-ci. Ce fut un des torts de Kant, et Herbart en a été vivement frappé, d'avoir fondé sa critique sur une psychologie de convention, et de ne l'avoir pas soumise elle-même à la critique. Mais il faut distinguer entre la psychologie purement expérimentale, qui se compose uniquement de faits bien observés, et la psychologie rationnelle,

qui recherche la nature intime, l'essence de l'âme. Celle-ci fait elle-même partie de la métaphysique, et personne n'entend en faire le commencement et la base de la philosophie spéculative. Il y a plus; la psychologie expérimentale aussi pourra être modifiée, rectifiée par la réflexion philosophique: à la lumière de la pensée réfléchie, elle pourra changer d'aspect, et se présenter sous un autre jour; mais elle subsistera toujours comme expérience immédiate, comme conscience actuelle, et c'est toujours de là qu'il faut partir. Les faits internes peuvent être diversement décrits, classés et interprétés, comme les phénomènes externes; mais ils n'en subsistent pas moins et sont vrais en soi, comme il est vrai que le soleil luit au ciel, qu'il soit le centre du système planétaire ou qu'il tourne journellement autour de notre globe.

Une autre condition de succès dans l'étude de la philosophie, c'est, continue Herbart, l'intérêt : il faut s'intéresser aux questions philosophiques, et pour cela il faut éprouver vivement le besoin de les voir résolues. Mais cet intérêt doit être général, et, loin de se borner à telle ou telle partie seulement, s'étendre à la philosophie tout entière : un intérêt voué exclusivement à de certaines questions, ne peut que nuire à la recherche naïve et sincère de la vérité. Il est inutile d'insister sur l'importance de cette observation.

On peut pénétrer par plusieurs portes dans le temple de la philosophie; mais par aucune il n'est d'un accès si facile qu'il ne faille se donner quelque peine pour y pénétrer.

L'*introduction* à la philosophie est la science des questions philosophiques; par elle il s'agit de s'orienter dans le vaste domaine de la spéculation, et de se familiariser au préalable avec les principaux systèmes.

Le commencement de toute philosophie est le *doute* quant à la vérité de l'expérience actuelle et des convictions du sens commun, ou, comme disait Kant, la critique, l'examen, du sens commun. Pour s'engager sans danger dans le mouve-

ment de la pensée née du doute, il faut se placer sur le sol inébranlable des idées morales, qui seules n'en sont point atteintes[1]. Par ce respect absolu des convictions morales, Herbart admet d'une manière péremptoire la plus haute pensée, le résultat le plus important de la philosophie de Kant.

Saisir les questions avec la plus grande précision possible, les poser nettement et en faire comprendre les difficultés dans toute leur force, tel est l'objet principal de l'*introduction;* mais à ce travail même il faut être préparé, et cette préparation consiste surtout à reconnaître pour incertaine la manière de voir ordinaire. Cette réflexion sceptique est de deux degrés. Celle du degré inférieur doute que les choses soient telles qu'elles nous apparaissent; celle du degré supérieur met en question l'existence même des choses.

Ce doute, du reste, n'est qu'un moyen pour arriver à la certitude, et ne saurait être la fin de la philosophie. Celui qui n'a jamais douté, devient la proie d'un dogmatisme aveugle et plein de suffisance. Celui qui persiste dans le scepticisme prouve par là que sa pensée est impuissante et n'est point mûrie. Tel fut le doute de Sextus Empiricus, ainsi que celui de Hume. Le premier, comme il en arrive volontiers aux érudits, très-appliqué à lire, fut paresseux à penser.

Rien de plus simple, de plus naturel, que les doutes du degré inférieur. Les animaux, ou même nos semblables, reçoivent-ils les mêmes impressions que nous, conçoivent-ils les choses sensibles de la même manière que nous? Les mêmes objets n'apparaissent pas toujours les mêmes au même observateur. Si nous avions un sens de plus, ils se montreraient peut-être à nous avec d'autres qualités. Enfin l'ensemble des propriétés reconnues dans les choses par les sens constitue-t-il leur nature interne, ou bien cette nature essentielle ne nous échappe-t-elle pas entièrement?

[1] *Einleitung*, etc., § 17.

Mais le doute peut aller plus loin. Apercevons-nous bien réellement ce que nous croyons voir, et tout dans nos perceptions n'est-il pas purement subjectif, imaginaire?

Nous n'apercevons des corps que la superficie, et si nous les coupons c'est encore une surface qui se présente à nos yeux : l'interne, le solide échappe à nos sens. Mais, dans le fait, nous n'apercevons pas même des surfaces, pas même des lignes. La somme de ce qui est coloré, ou la somme de ce qui résiste au tact ne donne ni la forme ni l'étendue des corps. L'espace, les distances ne tombent pas sous les sens; il en est de même du temps, des rapports de succession; nous n'entendons que des sons et nous n'apercevons pas les intervalles qui les séparent.

Comment après cela s'opère la réunion, la synthèse des attributs des choses? Cette unité n'est point donnée; de quel droit néanmoins la constituons-nous?

Viennent ensuite les doutes concernant la réalité du principe de causalité et des causes finales. De quel droit établissons-nous un lien nécessaire entre deux faits que nous voyons bien se succéder, mais entre lesquels nous n'apercevons aucune liaison matérielle? Et les fins que nous attribuons aux choses sont-elles perçues par nous, ou bien sont-elles le produit de la pensée?

Toutes nos représentations sont unies entre elles dans la conscience : quel est le principe de cette unité? La notion du moi renferme elle-même des contradictions.

Ce doute qui porte sur l'origine et la réalité des formes de nos perceptions menace ainsi de frapper de nullité toute notre connaissance de nous-mêmes et de la nature. Pour le vaincre il n'y pas d'autre moyen que de rétablir le fait que ces formes sont véritablement aperçues. C'est par là que devra commencer la métaphysique. Pour ce qui est de savoir comment cette perception est possible, ce sera une question de psychologie.

Le doute peut encore porter sur le travail même par lequel la pensée applique les principes de la connaissance, sur la légitimité de l'induction. Si l'induction ne fait que résumer l'observation, elle ne nous apprend rien de nouveau. Si elle va au delà, de quel droit présume-t-elle davantage? L'induction, en tant qu'elle conclut du particulier au général, repose sur ce principe que la nature est d'accord avec elle-même, et qu'elle procède avec le plus de simplicité et d'économie possible. Ce sera un point à vérifier.

Ignorer ces doutes et d'autres semblables, ou ne pas en savoir sortir, c'est chose également dangereuse pour la philosophie. Pour former un système, il faut ou n'avoir jamais douté ou avoir vaincu le doute, et, considérés de ce point de vue, les systèmes sont ou *empirisme* ou *rationalisme*. L'empirisme n'hésite pas à douer l'âme et la matière d'autant de forces que l'observation nous fait voir de classes de phénomènes; il se persuade que c'est l'expérience qui lui a fait connaître ces forces, et cependant l'expérience n'en sait rien. Cet empirisme-là est rationaliste sans le savoir, mais ce rationalisme est aveugle et subreptice. Le vrai rationalisme ne méprise pas l'expérience; mais il l'apprécie à sa valeur véritable. Aujourd'hui le rationalisme suit ou la direction de Spinoza ou celle de Kant.

La philosophie a surtout pour objet de saisir la nature dans son ensemble. Or, Spinoza nous promet la *connaissance de l'union de l'esprit avec la nature tout entière*[1], et il prétend que les *choses n'ont pu être produites d'une autre manière et dans un autre ordre qu'elles n'ont été produites*[2]. C'est là précisément ce que la critique de Kant met en question.

Cette lutte entre le dogmatisme et le criticisme dure encore. D'un côté, Spinoza ignorait la physique de nos jours,

[1] *Cognitionem unionis quam mens cum tota natura habet.*

[2] *Res nullo modo alio neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productæ sunt.*

et d'un autre côté la critique de Kant n'est pas immédiatement dirigée contre Spinoza. De là pour les deux partis de nouveaux travaux, des discussions nouvelles.

Pour le parti de la critique, la tâche est devenue d'autant plus difficile que Kant s'est servi d'une psychologie vieillie et fondée sur l'empirisme, et que plusieurs de ses adhérents se sont montrés beaucoup trop indulgents soit pour la théorie du moi de Fichte, soit pour le parallélisme spinoziste de la nature et de l'esprit, renouvelé par Schelling et Hegel.

Après ces préliminaires, Herbart, passant à la logique[1], veut que cette science soit ramenée à sa simplicité et à son indépendance primitives, qu'on ne l'embarrasse ni de détails psychologiques ni de discussions de métaphysique. Nos pensées, dit-il, peuvent être considérées sous deux rapports : quant à la manière dont elles se produisent dans l'esprit, et quant à leur contenu. Considérées sous ce dernier rapport, elles s'appellent *notions*. La question de savoir comment elles sont conçues et reproduites est du domaine de la psychologie. La logique est simplement la science de l'entendement comme faculté des notions; elle ne s'occupe que des pensées comme telles et de leurs rapports.

Définie ainsi, elle se réduit à trois chapitres : des notions, des jugements et des raisonnements.

A l'occasion du principe logique appelé par Leibnitz le *principe de contradiction* (*principium exclusi medii*), Herbart s'élève contre la trichotomie hégélienne. Hegel, dit-il, a inventé le principe *tertii intervenientis*, selon lequel deux idées opposées seraient toujours conciliées par une troisième[2].

Dans la théorie de la définition, on reconnaît bien le disciple de Kant, quant aux sources de la connaissance. Une définition *réelle*, dit-il, doit indiquer les caractères d'une

[1] §§ 34-70. — [2] § 39.

notion *valable*, et une notion n'a de valeur qu'autant qu'elle est née légitimement de l'observation, ou logiquement d'une pensée nécessaire : la définition suppose donc la *déduction*[1].

Il dit dans le même sens, en traitant des *jugements*, que le jugement n'établit pas de rapports entre les idées ; il perçoit seulement des rapports donnés. Deux idées se rencontrent dans la pensée, et il s'agit de savoir si elles peuvent se lier ensemble : la réponse est un jugement, mais cette réponse dépend des idées elles-mêmes. L'attribut n'est affirmé du sujet que par hypothèse, c'est-à-dire en tant seulement que le sujet existe. En disant A est B, on veut dire que si A est il est B ; mais l'existence du sujet n'est point posée par là. Pour être vrai matériellement, un tel jugement suppose un jugement *existentiel*, qui affirme l'existence du sujet, donnée ailleurs que dans la pensée.

Cette simple observation est la critique de la méthode de Spinoza, et renferme le principe de celle de Herbart et de Kant. « Toute la méthode de Spinoza, dit notre philosophe[2], repose sur ce principe : la somme de tous les attributs étant posée réunie, cette idée renferme tout ce qui peut se concevoir, et l'on ne peut plus rien poser hors d'elle. Kant, au contraire, enseigne que, quels que soient les attributs renfermés dans une notion, l'existence de son objet n'est point donnée par là même : il faut la chercher au dehors. »

Quant aux formes du jugement, continue Herbart, une seule division est essentielle, c'est celle qui les distingue en *affirmatifs* et *négatifs*. Il prétend qu'une proposition affirmative, sans autre détermination, est universelle, et qu'une proposition simplement négative est par là même particulière[3].

Dans le chapitre de *syllogisme*, ce qu'il y a de plus remar-

[1] § 42.
[2] *Metaphysik*, t. I, préface, p. XXVII.
[3] §§ 54-56.

quable ; c'est d'abord la doctrine concernant les *figures syllogistiques*, et ensuite la théorie du *sorite*.

On sait que Kant n'a reconnu comme essentielle qu'une seule figure ; Herbart s'est fait le restaurateur de la légitimité des autres, à l'exception de la quatrième.

La théorie du sorite est plus importante. Il s'agit de savoir de combien de manières la conclusion d'un premier syllogisme peut s'unir comme principe à une autre proposition pour former un syllogisme nouveau ; en d'autres termes, comment de deux propositions renfermant ensemble quatre notions principales, on peut tirer une conclusion. Herbart montre comment, à l'aide de quatre équations, on peut résoudre ce problème de quatre manières différentes. La logique, selon lui, devrait se terminer par l'examen de cette question : « Combien de syllogismes est-il possible de dé« duire d'un nombre donné de prémisses d'une *quantité* et « d'une *qualité* déterminées, et de combien de manières di« verses peut-on faire cette déduction? » C'est par la solution de ce problème que la logique deviendrait véritablement, autant qu'il est en elle, l'*organon* des formes de la science. Mais pour le résoudre il faut bien connaître la théorie du sorite. Cependant Herbart lui-même ne paraît pas y avoir attaché une trop grande importance. « On peut à bon droit douter, dit-il, que l'invention de vérités nouvelles fût sensiblement facilitée par le perfectionnement de cette théorie. »

CHAPITRE III.

LA MORALE, LE DROIT ET LA SCIENCE DU BEAU [1].

Dans son introduction, Herbart traite de ce qu'on appelle la philosophie pratique, avant la métaphysique et la psycholo-

[1] *Einleitung*, §§ 72-94. — *Allgemeine praktische Philosophie*. 1808. — *Kurze Encyclopædie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspuncten*. 1831. — *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral*. 1836.

gie. La morale est, selon lui, une science indépendante, qui peut ainsi se placer partout.

On a vu que ce philosophe comprend sous le nom d'*esthétique,* avec la science du beau, la morale, le droit, la politique même. Il faut voir d'abord comment il justifie cette réunion sous un même titre d'idées si diverses, de principes aussi différents, que le paraissent ceux du beau et ceux de la justice.

Le beau et le laid, et spécialement l'honnête et le déshonnête, se produisent avec une force et une clarté telles qu'ils n'ont besoin ni d'être appris ni d'être démontrés. Mais cette évidence ne pénètre pas au même degré les idées accessoires, et l'élément *esthétique* peut être défiguré par de fausses interprétations et demeurer quelquefois inaperçu ; il a besoin d'être saisi dans sa pureté et sa précision primitives.

Exposer systématiquement les idées modèles de ce qui plaît et de ce qui sied bien, tel est l'objet de l'*esthétique générale :* il importe avant tout de distinguer nettement les divers ordres de concepts dont il s'agit ici et de les classer logiquement.

La réunion sous un même titre de l'esthétique proprement dite et de la morale repose sur la synonymie des mots *beau* et *honnête* (*pulchrum* et *honestum*), et cette synonymie elle-même suppose un rapport intime entre les idées et les sentiments exprimés par les deux mots ; mais des synonymes n'expriment jamais exactement la même chose, et l'honnête n'épuise pas l'idée du bien.

Il faut d'abord, dit Herbart, distinguer le *beau,* qui, dans son acception générale, comprend le *bon* ou l'*honnête*, de certaines autres idées qui, outre l'approbation ou la désapprobation, emportent une préférence, un désir : il faut distinguer le beau de l'*utile* et de l'*agréable*. L'utile est toujours rapporté à autre chose. L'agréable, en tant qu'il résulte d'une satisfaction, état changeant et accidentel, est facile

à distinguer du *beau* et du *bon*, qui demeurent toujours les mêmes. L'agréable, dans un sens plus restreint, a de l'analogie avec ce qui plaît; mais, tandis que le beau est toujours donné dans un objet, l'agréable n'existe que dans le sentiment et passe avec la satisfaction.

A mesure que l'intelligence se développe, l'agréable perd de son importance et paraît de plus en plus chose indifférente. Le beau, au contraire, acquiert de plus en plus une valeur constante et incontestable; et le beau moral, non-seulement, a un prix qui lui est propre, mais de plus constitue la valeur et la dignité absolue des personnes. Enfin, le *droit* se distingue des autres éléments moraux en ce qu'il se fait reconnaître pour la base et la condition de la vie sociale.

C'est ainsi que les divers objets de l'approbation immédiate, de la préférence spontanée, sont diversement déterminés et appréciés; mais ils n'en sont pas moins de nature homogène.

Le beau étant objectif, d'une valeur indépendante du sujet, il importe, pour en reconnaître la vraie nature, d'en séparer avec soin les dispositions subjectives qui influent sur son appréciation.

Il y a des jugements purement subjectifs, qui n'expriment que l'effet que le beau produit sur nous, comme lorsqu'on dit qu'une chose est jolie, gracieuse, magnifique.

La vue de tout ouvrage de la belle nature ou de l'art intéresse l'âme, et, en nous élevant au-dessus de la manière d'être ordinaire, vient interrompre le cours naturel de la vie psychique. Cette interruption produit ou une *dépression* ou une *excitation* des affections de l'âme, les accable ou les excite. Mais il est des objets esthétiques, tels, par exemple, que la vertu simple et grave, une musique d'église, la colonne dorique, qui élèvent l'âme sans y produire des mouvements passionnés, et s'adressent immédiatement au jugement. Nous pouvons donc faire abstraction de toutes ces

affections qu'excite dans l'âme la vue du beau et qui ne répandent aucune lumière sur sa nature, pour ne considérer que le point de vue où se place le spectateur et le rôle qu'il s'attribue en le contemplant.

D'abord il est saisi, affecté, passif; mais ensuite, se souvenant qu'il est simple spectateur, que l'artiste, si puissant qu'il soit, ne peut lui faire aucune violence, il reprend sa liberté et domine ses impressions. Il se permet d'examiner l'ouvrage, le déplace, essaie d'y changer quelque chose. Si l'ouvrage résiste à cet examen, s'il perdait de sa beauté au moindre changement qu'on voudrait y faire, il est *classique*, et le jugement du spectateur devient alors admiration. Si, au contraire, l'ouvrage ne peut que gagner à être modifié, d'après l'avis du spectateur, celui-ci s'érige en juge: telle est l'origine de ce qu'on appelle *critique du goût*.

La critique, quand elle ne rencontre pas de contradictions, devient impérative, et tend à réduire ses jugements en préceptes. Elle exige avant tout du génie dans les arts, et la liberté absolue de la volonté quant aux actions morales. Mais au lieu d'offrir le plus complétement possible au génie et à la liberté les éléments essentiels du beau et du bien et de leur en faciliter par là même la production, la critique prétend les astreindre à des règles, en supposant que le vrai génie et la vraie liberté renferment virtuellement ces règles. Quand ensuite, malgré cela, le laid et le mal viennent à se produire, elle s'en étonne et explique encore cette violation des principes par le génie et la liberté, admettant ainsi à côté du talent et de la liberté véritables un génie faux et une fausse liberté.

Le tort de la critique, quand elle procède ainsi, ce n'est pas de donner à ses préceptes un caractère impératif, mais de ne pas faire précéder ses commandements d'un exposé clair et précis des *idées-modèles* du beau, dont personne ne puisse méconnaître l'autorité souveraine.

Les éléments dont la recherche est l'objet de l'esthétique générale ne peuvent être que des rapports; car ce qui est simple ou pris en soi, est indifférent, ne plaît ni ne déplaît. Les éléments moraux sont des rapports de volonté qui plaisent ou déplaisent (*gefallende oder missfallende Willensverhältnisse*). Ces rapports sont au nombre de cinq, ainsi que les idées morales qui en résultent.

Le premier rapport est celui de l'accord de la volonté avec le jugement ou la raison. Cet accord plaît d'une manière absolue, et l'idée qui en résulte est l'idée de la *liberté interne*; ce qui veut dire que la liberté morale consiste dans l'accord de la volonté avec la raison.

Le second rapport est purement de forme; il a lieu lorsque diverses déterminations d'une même volonté sont comparées d'après des notions de grandeur. Ces notions sont l'intensité, l'extension, qui est en raison de la multiplicité des objets compris par la volonté, et la concentration des actes de la volonté pour produire un effet total. Il n'y a pas de mesure absolue de grandeur; seulement le grand plaît à côté du petit, qui déplaît auprès de ce qui est plus grand : de là l'idée-modèle de *perfection*, qui comprend celle de force et d'énergie.

Le troisième rapport est celui qui existe entre l'idée d'une volonté étrangère et notre propre volonté, qui est ou d'accord ou en opposition avec elle. Il arrive que la satisfaction de la volonté d'autrui devient immédiatement l'objet de la nôtre, et ce rapport fournit l'idée de *bienveillance*. C'est de tous les rapports celui qui fait le plus directement ressortir la valeur morale des sentiments : c'est pour cela que la bienveillance est le principe prédominant de la morale chrétienne.

Le quatrième rapport moral est celui d'un conflit d'intérêts, ou d'une contestation s'élevant entre deux personnes, qui se disputent la possession d'un même objet. Pour éviter ou pour régler ces conflits, le *droit* devient nécessaire. La

valeur et la sainteté du droit reposent sur le déplaisir du combat, sur la répugnance que nous inspire la contestation, et qui a sa raison dans un sentiment inné de justice. Le droit positif doit se fonder sur le droit inné, et il est d'autant plus parfait qu'il est plus propre à maintenir la paix entre ceux qui l'ont établi d'un commun accord.

Le cinquième rapport, enfin, est celui qui se reconnaît à l'idée de *rémunération* et de *réparation* ou d'*équité* (*Billigkeit*) qui en résulte. Ce rapport naît d'un bien ou d'un dommage fait avec intention, mais en tant que le bien ou le mal est considéré seulement comme un fait extérieur, qu'il s'agit de compenser. Une action mauvaise qui demeure impunie, un bienfait sans rémunération emportent l'idée d'un désordre, d'une perturbation : de là les idées de *peine* et de *récompense*.

Il y a cette différence entre l'idée de justice ou de droit et l'idée d'équité, que selon la première il est assuré à chacun ce qui lui appartient, tandis que selon la seconde chacun est puni ou récompensé selon ses œuvres.

Tels sont, d'aprés Herbart, les éléments de la vie morale, les principes distincts de la moralité. Aucune des cinq idées ne peut être érigée en premier principe de la morale : elles sont toutes également souveraines et essentielles. Ensemble elles suffisent pour donner à l'activité morale une direction convenable. Les principes de la perfection, de la bienveillance, du droit et de l'équité doivent se combiner et se pénétrer, et aucun n'en est absolu et ne peut se passer du concours des autres. Ensemble ils fournissent la matière à l'idée vide en soi et purement de forme de la liberté interne. Le jugement qui doit approuver la volonté pour qu'elle soit libre, s'inspire de ces quatre principes, et leur beauté suffira pour conduire l'homme bien plus sûrement dans le chemin de la vertu que l'autorité tyrannique de l'*impératif catégorique*[1].

[1] *Einleitung*, § 85. — Les cinq idées sont exposées avec plus de développement dans la Philosophie pratique de l'auteur, p. 77-146.

Ces rapports moraux se retrouvent dans une sphère esthétique plus étendue, dans la poésie; et dans cette même sphère il y a beaucoup d'autres rapports, tirés de la vie ordinaire, de l'histoire, de la vie politique et religieuse, de la nature, rapports qui jusqu'ici n'ont pas été exactement énumérés et déterminés.

La première différence qui se fasse remarquer aussitôt entre les éléments de la vie morale et ceux qui appartiennent à la poésie seule, c'est que l'art ne considère pas l'homme comme actif seulement, mais principalement comme passif : de là des rapports nombreux que l'esthétique générale devra faire ressortir.

En second lieu, tandis que la morale considère les notions comme telles et vit d'abstractions, la poésie, repoussant tout ce qui est abstrait, s'adresse de préférence à l'imagination et par elle au sentiment.

Enfin la poésie est un art qui représente les choses *successivement*. Son objet est l'homme et la manière dont il conçoit la nature. Or, comme expression successive, elle montre les sentiments en mouvement et les caractères en action. Elle s'exprime par le langage, ce qui est un inconvénient, parce que, à l'exception des noms propres, les mots ne représentent jamais exactement la pensée; mais ce désavantage est en partie compensé par le style figuré, le rhythme et l'harmonie, la symétrie du vers et la rime.

On connaît plus exactement, à cause de leur simplicité, les rapports donnés dans les couleurs et les sons, mais en tant seulement qu'on fait abstraction du temps et de l'espace, ce qui est plus difficile pour les couleurs que pour les sons. Quant aux sons et aux couleurs en général, il est à remarquer que, lorsqu'ils sont très-rapprochés, il n'en résulte pas de rapports esthétiques.

Le temps et l'espace sont manifestement les sources d'un grand nombre de pareils rapports, parmi lesquels on re-

marque le plus facilement ceux de la symétrie. Il est remarquable que le manque de symétrie produit plus sûrement le déplaisir que son observation ne produit le beau. La symétrie seule est trop uniforme, et l'uniformité est mère de l'ennui. Mais ici l'on risque de mêler aux éléments purement esthétiques un élément étranger. Le besoin de la variété, le plaisir qui en résulte, est à la fois esthétique et psychologique. Au point de vue psychologique, la variété délasse et amuse; au point de vue esthétique, elle plaît et intéresse. S'il y a une formule générale pour expliquer le beau dans les arts, c'est celle-ci : s'écarter sans cesse de la régularité et y revenir sans cesse[1].

La recherche des éléments esthétiques a été trop négligée jusqu'ici. Une bonne esthétique générale est indépendante de toute métaphysique, et ne sera possible qu'à la suite d'une bonne psychologie. Pour la préparer, il faut nettement distinguer le beau de sa matière et des conditions dans lesquelles il se manifeste : il faut ramener l'analyse du beau jusqu'aux derniers rapports, et se préoccuper moins de l'intérêt de la production artistique que de celui de la science même.

Tout art a besoin d'une matière au moyen de laquelle il puisse représenter le beau, et chaque art a ses conditions d'exécution, des règles qui lui sont propres. De toutes les théories d'art, la plus élevée et la seule qui s'impose comme obligatoire, c'est la morale. Heureusement que chacun en trouve les règles dans sa propre conscience. L'absence de la vertu cause à elle seule un déplaisir inévitable, qui de tous les motifs des actions humaines est le plus constant.

Deux branches importantes de la morale générale sont la *politique* et la *pédagogique*. L'idée fondamentale de la première est l'idée du *droit;* mais cette idée doit se combiner

[1] *Einleitung*, § 88.

avec les autres principes de la morale[1]. De même, la pédagogique, bien qu'elle ait pour principe essentiel l'idée de *perfection*, repose sur toutes les idées pratiques primitives et les comprend toutes.

A la morale se rattache encore la philosophie religieuse, en ce que l'idée de Dieu se compose des idées pratiques simples. Mais quant à son fondement, comme foi et comme savoir, la religion dépend de la métaphysique.

Du reste, autre chose est l'esthétique comme pure théorie, et autre chose l'inspiration et la pratique. Il ne suffit pas qu'un ouvrage d'art soit beau; pour fixer l'attention, il doit l'occuper par la variété, la vérité, la clarté; de là bien des règles qui n'ont rien d'esthétique: telle est, par exemple, pour le drame la règle des trois unités.

Il est d'autres éléments étrangers encore qui s'associent au beau, tels que le *touchant,* l'*intérêt,* l'*imposant,* le *ridicule,* etc. Le beau, par là, revêt diverses couleurs : il devient agréable, magnifique, tragique, comique, d'où résultent des formes multipliées. Mais le beau, ce qui plaît en soi, doit toujours prédominer. Lorsque le beau est subordonné à ce qui intéresse, l'art dégénère. Les ouvrages de ce genre, après avoir plu un certain temps, tombent et périssent. Un puissant intérêt historique ou religieux peut seul prédominer à la longue sur l'intérêt purement esthétique, et faire vivre des œuvres où ce dernier n'est pas l'essentiel.

Ce qu'on appelle l'*unité* dans un ouvrage d'art est rarement une unité esthétique. En général, c'est la matière, avec l'intérêt qui lui est propre, qui sert de lien et comme d'échafaudage à un beau très-varié. Un tableau, par exemple, renferme beaucoup de rapports de couleurs et de dessin, ainsi que des rapports dans les pensées. Deux choses sur-

[1] Herbart a traité la philosophie du droit dans un ouvrage spécial, que nous avons cité plus haut et qui est surtout remarquable comme critique des systèmes de Spinoza, de Kant et de Fichte.

tout concourent à la perfection d'un ouvrage : la somme des beautés diverses et leur liaison ; mais cette dernière condition est subordonnée à la première.

Dans une note qui termine cette partie de l'*Introduction*, Herbart examine le principe de l'*imitation*. Il est évident, dit-il, que ce principe est insuffisant, et que le plaisir qui résulte de la seule imitation, indépendamment de son objet, n'a rien d'esthétique. Si, comme dit Boileau, l'artifice du pinceau

Du plus hideux objet fait un objet aimable,

c'est parce que l'imitation stimule l'activité de l'esprit, ou, comme s'exprime Herbart, *excite le mécanisme psychique*, que, par cette raison, ajoute-t-il, les artistes en général devraient étudier avec le même soin que les peintres et les statuaires apportent à l'étude de l'anatomie.

CHAPITRE IV.

LA MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE. — LES PROBLÈMES FONDAMENTAUX DE LA MÉTAPHYSIQUE[1].

La *Métaphysique générale*[2] de Herbart se compose de deux parties, l'une historique et critique, l'autre exposant le système. Dans la seconde partie, les principales questions sont traitées sous les quatre chefs suivants :

1. La *Méthodologie*, ou des principes et des méthodes.

2. L'*Ontologie* proprement dite, ou de l'être, de ce qui est, de la substance et de la cause.

3. La *Synéchologie*, la doctrine de la continuité, de l'espace, du temps, du mouvement, et application de ces idées à l'univers.

[1] *Einleitung*, §§ 95-103.

[2] *Allgemeine Metaphysik*. Kœnigsberg, 1828 et 1829, 2 vol. in-8°. Voir la table des matières sous la note XXVII.

4. L'*Eidolologie*, ou du monde phénoménal, des rapports de notre connaissance avec les objets, ou de la réalité de nos idées.

Les principaux résultats de ces recherches sont indiqués dans l'*Introduction*. Il importe avant tout de bien saisir les problèmes de la métaphysique, en remontant jusqu'à leur origine.

Les doutes soulevés par la réflexion contre la certitude de l'expérience, déterminent les problèmes de la métaphysique, qui est née de ces doutes même; de sorte que la métaphysique, loin de viser au delà de toute expérience ou de la mépriser, ne semble avoir d'autre but que de venir à son aide et de l'affermir.

Pour bien comprendre ces problèmes, il faut avant tout saisir ce que les formes données de l'expérience offrent de contradictions. Ces véritables commencements de la spéculation s'étaient perdus jusqu'à Kant, et Kant lui-même ne remonta pas jusqu'à eux. Platon et les Éléates parmi les anciens, et récemment Fichte, montrèrent ce qu'il y a de contradictoire, ceux-là dans l'expérience externe, celui-ci dans l'expérience intime. C'est là que sont les commencements trop méconnus de la métaphysique.

Ainsi qu'on l'a vu, ces doutes sont de deux espèces. Ceux qui portent sur la réalité absolue de la connaissance sensible deviennent certitude, en ce qu'on ne tarde pas à se convaincre que l'expérience ne nous fait pas connaître l'essence des choses (*das Was der Dinge*). Au contraire, les doutes qui concernent les formes de l'expérience, doivent s'évanouir. Comme elles sont toutes également compromises, elles sont par là même toutes sauvées, et il faut bien reconnaître en fait que ces formes sont toutes données pour tout objet sensible. Toutefois, lorsqu'on soumet à l'examen les notions de ces mêmes formes, on voit que, bien qu'elles soient réellement imposées par l'expérience, elles sont pleines

de contradictions, qu'on ne peut donc les accepter telles qu'elles sont données, et que, ne pouvant les rejeter, il faut les transformer par la pensée : tel est le problème général de la métaphysique[1].

Les sens ne nous font pas connaître la nature réelle des choses ; car, 1° toutes les propriétés données dans la perception sont *relatives* et déterminées par les circonstances : la couleur dépend de la lumière, le son de l'air, la pesanteur de la sphère où se trouvent les corps ; — 2° la pluralité des qualités est incompatible avec l'unité de l'objet. On demande qu'est-ce que la chose que voici, et l'on répond par la somme de ses propriétés. En disant que tel objet est A + B + C + D, on ne veut pas dire qu'il soit plusieurs, ce qui serait absurde, on veut dire seulement qu'il a plusieurs qualités distinctes. Mais dans ce cas on apprend quelles sont les manières d'être d'une chose, et non ce qu'elle est, ce qui nous demeure inconnu.

Quoique nous ne comprenions pas comment il nous est possible de connaître le moins du monde la figure, la grandeur, la solidité des corps et la succession des événements, tout cependant nous apparaît dans des limites de temps et d'espace déterminées, limites dont nous pouvons faire abstraction, mais que nous ne pouvons changer arbitrairement. Quelle contradiction pourtant ! Nous ne saurions nous représenter les corps comme de simples surfaces, nous les concevons comme solides, comme étendus entre des surfaces. Mais ce qui est étendu s'étend à travers plusieurs parties distinctes de l'espace. Ce qui s'étend est le même que ce qui se divise par son extension : il est à la fois un et plusieurs. La matière, dit-on, est divisible à l'infini. Mais cette divisibilité est incompréhensible, que nous cherchions par la pensée à arriver soit du composé aux parties simples, soit du simple au composé.

[1] *Einleitung*, § 96.

En effet, alors que notre pensée commence à l'unité de la matière divisible, pour arriver de là aux parties, on ne comprend pas, d'après l'idée même de la matière, que le corps soit produit ainsi par une sorte de *déliquescence* de l'unité; nous la concevons comme un ensemble de parties dont chacune pourrait exister pour soi. Mais nous n'arrivons jamais par la pensée jusqu'à cette existence indépendante des parties par suite de leur division, comme cependant le comporte l'idée de l'étendue, celle même de la matière. C'est précisément parce que la matière est infiniment divisible qu'il est impossible de concevoir ses dernières parties.

Que si nous essayons de suivre une marche opposée, et que, partant du simple, nous en composions la matière par la pensée, la question sera de savoir combien de parties simples il faudrait réunir pour en remplir un espace déterminé. Mais du simple à l'étendue il n'y a pas de passage possible, non plus que du composé au simple.

La matière telle que nous la concevons sur la foi de l'expérience, offre une double contradiction : 1° Une grandeur *finie,* qui se compose d'un nombre *infini* de parties; — 2° une réalité dont les parties constitutives nous échappent, une réalité qui se perd dans l'infiniment petit. Cette notion expérimentale a donc besoin d'être modifiée par la pensée.

Pour résoudre cette difficulté il n'y a pas d'autre moyen que de revenir au système des *monades*[1].

Les mêmes considérations s'appliquent à ce qui arrive dans le temps. Ce qui arrive ou devient remplit successivement le temps et se montre ensuite comme un *quantum* déterminé de changement, et néanmoins ce quantum *fini* renferme la pluralité *infinie* de ce qui est arrivé dans une série d'instants infiniment petits. Quelque petit que l'on conçoive ce qui devient dans le moment présent, il y a toujours un *avant,* un *après* et un milieu entre les deux. Le présent

[1] Voir la note du § 98 de l'Introduction.

est immédiatement un passé, et par conséquent rien n'arrive réellement. Il n'y a pas de changements absolument simples, parce que le temps est infiniment divisible. La notion du *devenir* est donc fausse, car plus on l'analyse, plus on voit clairement qu'elle ne répond pas à son objet. Une pluralité renfermée dans des limites implique contradiction.

Le temps et l'espace sont des formes vides par lesquelles il devient possible de concevoir dans des limites déterminées les existences et les faits. Il faut donc les considérer comme des grandeurs infinies, mais comme des êtres de raison, qui naissent dans l'esprit alors que nous cherchons à concevoir cette possibilité dans toute son étendue. C'est une question difficile de savoir si le monde lui-même est fini ou infini; il y a autant de difficultés d'un côté que de l'autre. Mais cette dernière question n'est pas un des problèmes fondamentaux de la métaphysique.

C'est un fait que les impressions ne nous sont pas données simples et une à une, mais par groupes déterminés, sans que nous apercevions aucun lien qui les unisse[1]. Et malgré toute notre puissance d'abstraction et d'imagination, il nous est impossible de concevoir cette synthèse comme donnée autrement; d'où l'on peut conclure qu'elle est réelle et non imaginaire. Nous ne connaissons les choses que par leurs caractères, et ensemble plusieurs caractères ne désignent qu'une seule et même chose. Ce n'est donc que par la réunion des caractères en groupes déterminés que nous pouvons connaître les objets. Mais ces mêmes caractères nous apprennent seulement qu'une chose est, et non ce qu'elle est. La chose n'est pas la somme de ces caractères, elle en est distincte. Ces caractères lui appartiennent, mais la chose elle-même et en soi est exclusive de toute pluralité. Ainsi la notion d'un objet en général, telle qu'elle est donnée, implique contradiction; elle a donc besoin d'être modifiée.

[1] §§ 25 et 96.

Aristote déjà distingue l'être en général d'avec la nature particulière d'une chose, et cette nature elle-même d'avec sa qualité et la somme de ses qualités.

Pour ce qui est du principe de causalité, il est vrai qu'il n'est pas donné dans l'expérience; il naît de la pensée avec nécessité; mais toute connaissance de causes et d'effets déterminés est donnée. L'expérience nous porte à distinguer dans les phénomènes des faits corrélatifs et à les unir par un lien indissoluble. Cette succession de phénomènes ainsi liés entre eux, nous l'érigeons en règle, et nous la considérons comme appartenant à la nature même des choses. Ce lien de causalité, sans doute, nous ne le voyons nulle part, mais nous ne pouvons ni le briser, ni le changer : il est donc bien réellement donné au dehors.

Indépendamment de ce lien de causalité, il se montre ici, dans les données, une forme remarquable : c'est le *changement*. Du milieu de ces synthèses de qualités que nous appelons des choses, il arrive que certains caractères disparaissent et sont remplacés par d'autres, souvent tout différents, de telle sorte que la chose cesse d'être la même quant à ses propriétés. Avant de considérer à part cette notion du changement, il faut examiner la réunion de toutes les idées dans le moi. Le doute sur ce point paraît facile à résoudre, et le fait sur lequel il repose semble de toute évidence. En effet, toutes nos perceptions et toutes nos idées nous pouvons les reproduire et les distinguer de leurs objets, et nous avons conscience des opérations internes par lesquelles elles sont produites, ainsi que des mouvements divers dont l'âme est le théâtre à leur occasion. Et cette scène si animée qui est en nous, où nous sommes acteurs et spectateurs, nous la concevons encore comme une réalité, par l'idée du moi. Nous avons de cette réalité du moi une conviction immédiate et si forte qu'elle devient pour nous la mesure de toute certitude, le foyer et le point d'appui de toute autre conviction.

Kant et Fichte sont allés plus loin. On a vu que les formes de l'expérience ne paraissent pas réellement données, et que néanmoins elles s'imposent avec nécessité, parce que par elles seulement l'expérience est possible. De là Kant a conclu qu'elles sont *à priori* en nous, et que le droit de les considérer ainsi résulte de cette nécessité même; que pour cette raison le savoir né du concours des données extérieures et des formes de l'esprit est purement subjectif, en ce qu'il n'est pas l'expression du monde tel qu'il est en soi, mais seulement tel qu'il nous apparaît. L'idéalisme transcendantal ne pouvait en rester là. Kant avait trop accordé en admettant que la matière de nos perceptions a sa source hors de nous. Selon Fichte, cet objet prétendu extérieur n'est point donné; nous ne pouvons sortir de la sphère de nos idées, et le seul objet du savoir c'est nous, c'est le moi avec ses perceptions. Posant le moi comme la seule réalité, Fichte, au lieu de rechercher les qualités et les forces des choses, examine d'après quelles lois de l'intuition et de la pensée nous arrivons à connaître les choses et leurs rapports : il part de l'idée du moi, qui, en se posant lui-même, pose en même temps un non-moi.

La notion du moi, par les contradictions qu'elle renferme, devient un problème de la métaphysique. Elle ne peut pas subsister telle qu'elle est primitivement donnée, et encore moins servir de base à toute la philosophie.

La conscience présente le moi comme une parfaite unité, et, cependant, le moi étant considéré comme la source et le sujet de toutes les perceptions, on lui attribue une pluralité de déterminations : il est donc à la fois *un* et *multiple* : première contradiction.

Si ensuite nous demandons *quoi* ou *qui* nous nous représentons en nous pensant nous-mêmes, il faut d'abord distinguer l'individu d'avec le moi pur.

L'individu s'apparaît comme faisant partie du monde; or,

le monde, dit l'idéalisme, n'est que phénoménal, une représentation du moi. Le moi-sujet est à lui-même comme individu ce qu'il est pour le reste des choses. Mais la conscience du moi pur, distinguée de celle du moi individuel, que représente-t-elle? La conscience pure se représente elle-même, le moi comme tel. Le moi est ainsi une idée sans objet : nouvelle contradiction. Si, pour échapper à cette contradiction, l'on disait : le moi se conçoit comme représentant le monde, l'idée même du moi disparaîtrait; car dans ce cas le moi ne serait qu'une force représentant autre chose, et il n'existerait que relativement au monde.

Ainsi, l'idéalisme, loin de pouvoir servir de base au savoir, manque de fondement lui-même; mais il a fait surgir des problèmes relatifs à l'idée du moi.

A cette occasion, Herbart rappelle la marche que la philosophie allemande a suivie depuis Fichte. Après les recherches de Kant et de Fichte sur le moi, la philosophie aurait dû naturellement se porter vers la psychologie spéculative. Fichte avait poussé l'idéalisme à l'extrême : là il devait s'arrêter et expirer. Mais le mouvement de la prétention au savoir absolu était trop violent. Schelling se laissa entraîner. Cependant il était trop versé dans les sciences physiques pour s'arrêter à l'idéalisme pur. Pour ne pas y renoncer, il dut chercher à s'élever plus haut. Spinoza, sur qui Lessing et Fichte avaient reporté l'attention, lui en offrait le moyen. Quoi de plus commode qu'un système qui semblait concilier, unir ensemble la nature et l'esprit, l'objet et le sujet, en reconnaissant entre eux une harmonie préétablie, et qui réunissait tout dans la substance absolue? Par malheur l'absolu de Schelling n'est qu'une *idée;* pour la saisir on eut recours à l'*intuition intellectuelle.* Par malheur encore cet absolu était en contradiction avec lui-même. Pour lever cette difficulté l'on se défit de la logique reçue et l'on eut recours à une logique toute nouvelle.

CHAPITRE V.

LA MÉTAPHYSIQUE (suite). — DU CHANGEMENT OU DU MOUVEMENT [1].

C'est ici que Herbart expose ce qu'il appelle son *trilemme du mouvement*. Le changement ne peut s'expliquer que de trois manières. Il a lieu ou par une cause extérieure, ou par une cause interne, ou bien il est sans cause, c'est-à-dire absolu. Or, les trois systèmes présentent des difficultés et des contradictions également inextricables; il faut donc recourir a une autre hypothèse.

Pour préparer cette démonstration, il faut remonter jusqu'à l'origine de la philosophie. La première question qu'elle se posa fut celle-ci : Quel est le principe de toutes choses? Thalès répondit que c'était l'*humide*, parce qu'il pensait que les choses étaient nées des métamorphoses d'une matière déterminée. Mais, si une chose naît de la transformation d'une autre, elle n'est qu'une forme nouvelle d'une même substance, et cette substance est indépendante et de sa première forme et de sa forme nouvelle, toutes deux également contingentes et également impropres à nous la faire connaître en soi. Aussi Anaximandre donna-t-il à la matière primitive le nom d'*ἄπειρον*, l'*indéterminé*.

A la notion de la matière se joint celle de la *force*, principe également nécessaire, qui vient animer la matière inerte et lui imprimer la forme et le mouvement. Nous arrivons ainsi au principe de causalité, mais à un principe absolu, tout différent de celui qu'admet le sens commun, qui suppose toujours et partout une cause antérieure, une série infinie de causes relatives, sans un principe absolu et vivifiant. Il y a là une difficulté, pour la solution de laquelle il faut admettre un principe actif par lui-même, en vertu de sa propre

[1] *Einleitung*, §§ 104-110. — *Allgemeine Metaphysik*, §§ 279-283 et 378-387.

nature. Mais en admettant un pareil principe, on n'en est pas plus avancé. Comment, en effet, concevoir l'action de ce principe sur la matière passive, sans que tous deux changent de nature? Le principe actif ne peut sortir de lui-même sans cesser d'être ce qu'il est, ni la matière subir son action sans devenir autre chose. Le principe actif, qui cependant doit être tel par lui-même, ne le devient véritablement que par un autre, par son action sur lui, et le principe passif aussi ne devient réellement passif qu'en subissant le changement, en devenant un autre : que de contradictions, que d'absurdités!

Par là même se trouve établie la première partie du *trilemme,* ayant pour objet de prouver que le mouvement ne peut s'expliquer par une cause externe. Il ne peut pas s'expliquer davantage par la supposition d'une cause intérieure. Si une chose a le principe de son changement en elle-même, elle est à la fois ce qui est déterminé et ce qui détermine. L'acte par lequel le déterminant se détermine à l'action est déjà une modification distincte de celle qu'il produira : or quelle sera la cause de ce premier changement? La détermination par soi est elle-même l'effet d'une détermination pareille de soi par soi, laquelle à son tour en suppose une autre antérieure et ainsi à l'infini, de sorte qu'il est impossible par cette voie d'arriver à une détermination absolument première.

Le changement ne peut donc s'expliquer par une cause interne. Reste la troisième hypothèse, le changement sans cause, le *devenir absolu,* qui a été posé dans toute sa simplicité par Aristote, au commencement du second livre de sa *Physique*.

Il faut distinguer cette idée de celle du hasard, qui n'est pas seulement un changement sans cause, mais encore sans règle, et qui est absurde de tout point. Ce qui, après être demeuré en repos un certain temps, changerait soudain de

manière d'être, ne serait plus, évidemment, le même qu'auparavant.

Le devenir absolu doit être conçu de telle sorte qu'on puisse considérer le changement lui-même comme la qualité de ce qui le subit[1]. Pour cela il ne faut pas qu'il change et persiste tour à tour; il faut que le changement soit perpétuel et continu, sans commencement, sans pause et sans fin; que sa vitesse continue soit toujours la même; il faut enfin que la direction du mouvement demeure toujours la même, ce qui exclut toute alternative de rétrogradation et de progrès, et par conséquent tout retour à un état antérieur.

La première difficulté qui se présente ici, c'est que cette exacte uniformité de changements ne se retrouve pas dans la nature. Il est vrai que l'expérience nous fait voir un mouvement en quelque sorte circulaire dans le retour régulier des mêmes phénomènes; mais pour expliquer cette périodicité, il faudrait recourir à une force extérieure analogue à celle qui préside aux mouvements circulaires des astres et qui, à tout instant, en change la direction, ce qui serait contraire à l'hypothèse d'un devenir absolu. Ce défaut d'uniformité dans le changement, dans l'universelle révolution des choses, ne peut s'expliquer sans qu'on revienne au principe de causalité. Les interprétations auxquelles on a eu vainement recours se rencontrent dans les systèmes d'Héraclite et de Protagoras.

D'ailleurs, l'idée du devenir absolu est en contradiction avec elle-même. Car ce qui devient qu'est-il? Sa qualité est de devenir, c'est-à-dire, il est successivement et à la fois tout ce qu'il a été et tout ce qu'il sera dans la série infinie des changements qu'il parcourt. Ses qualités diverses et opposées, concentrées en une unité, se détruisent réciproquement. Si l'on dit que ce qui devient, changeant de qualité à

[1] *Den Wechsel selbst als die Qualitæt dessen anzusehen was ihm unterworfen ist.*

chaque instant, est à chaque instant autre chose, on en altère la notion sans être plus avancé. L'idée abstraite de devenir n'a pas de sens si on ne la rapporte aux qualités diverses qui se succèdent; et si l'on considère les états successifs eux-mêmes, pour expliquer comment celui qui suit est sorti de celui qui a précédé, alors toute illusion qu'on aurait pu se faire sur la valeur de cette notion d'un devenir absolu, achève de se dissiper. Comment concevoir, en effet, qu'une qualité antérieure se détruise elle-même et produise en même temps son contraire?

Il faut une grande hardiesse pour avancer de pareilles pensées, surtout si l'on se permet d'ajouter que tous les changements ne sont qu'autant de manifestations d'un *substratum*, d'un fondement immuable, et qui, précisément parce qu'il est immuable, ne peut apparaître. Loin de pallier ainsi la contradiction, c'est la rendre plus flagrante; car ces apparences, simples phénomènes ou non, ces qualités changeantes, n'en sont pas moins opposées les unes aux autres.

Si tous les phénomènes ont leur principe dans un seul et même *fondement*, il est évident que toute variété et toute opposition sont concentrées primitivement dans ce même principe prétendu un et immuable, d'où les phénomènes divers doivent faire évolution. Car, si l'on n'y supposait virtuellement ce qui doit en sortir, ce qui en sort ne viendrait pas de lui, et y serait apporté d'ailleurs, ce qui est absurde.

Ainsi notre trilemme est consommé, et il est démontré que le changement, de quelque façon que l'on essaie de l'expliquer, est incompréhensible.

Du reste, les trois manières d'expliquer le mouvement sont presque également familières au sens commun. Il fait appel aux causes extérieures pour les changements du monde physique, à la détermination par soi pour les mouvements de la volonté, et au devenir absolu pour le cours des choses

en général. Mais d'ordinaire le sens commun, d'accord avec les physiciens et les historiens, penche plus vers le système d'un mécanisme universel; les philosophes sont plus favorables à la doctrine du destin et du devenir absolu, tandis que personne, au fond, ne croit sérieusement à la détermination par soi, à la liberté.

Les trois manières d'expliquer le changement étant absurdes, on n'a pu préférer l'une à l'autre que parce que les contradictions qu'elles impliquent ne sont pas sensibles au même degré. L'idée du hasard est celle dont l'absurdité est le plus évidente. Le sens commun, frappé des changements qu'il a sous les yeux, et ne pouvant les expliquer par eux-mêmes, en corrige la notion par la pensée, et les attribue à des causes extérieures : ainsi est né le principe de causalité, que la philosophie a ensuite précisé. Mais la pensée philosophique, s'exerçant d'ailleurs sous des influences diverses, tant qu'elle ne sait pas éviter l'idée d'une action positive sur une matière passive, s'engage dans des difficultés insurmontables, d'où elle ne croit pouvoir sortir qu'en revenant, par des voies diverses, à l'idée du devenir absolu.

C'est toujours là qu'aboutit l'idéalisme, s'il n'est pas lui-même le produit de cette idée.

Si l'on applique les trois manières d'expliquer le changement à la question de l'origine de la connaissance, il se présente en premier lieu l'opinion vulgaire, selon laquelle les idées sont le produit de l'action des objets sur l'âme par le moyen des sens et du cerveau. Le second système, celui selon lequel l'origine de la connaissance est placée dans la détermination par soi-même, ne peut se rencontrer que chez ceux qui admettent une *intuition* intellectuelle, produit non de l'inspiration, mais de la liberté, ce qui constitue l'*idéalisme subjectif*. Enfin, si l'on répudie le principe de causalité pour s'élever à l'idée du devenir absolu ou du destin, on rejette en même temps toute connaissance sensible comme

telle, et l'on arrive à l'*idéalisme absolu*. Selon cette doctrine, les idées naissent en nous sans cause extérieure et sans liberté, par la seule force d'évolution qui leur est propre. C'est ainsi que l'idée du devenir absolu et l'idéalisme reposent sur le même fondement : réfuter l'un c'est ruiner l'autre.

CHAPITRE VI.

DE L'ÊTRE ABSOLU[1]. — DES QUALITÉS ABSOLUES OU DES IDÉES DE PLATON[2].

Il résulte du trilemme qui précède qu'*il n'y a dans ce qui est aucun changement interne*, *soit primitif soit dérivé*, que nul changement par conséquent n'a lieu. Cette proposition subsistera tant qu'on n'aura pas montré qu'il y a une autre espèce de causalité extérieure que celle dont il s'agit dans le trilemme : tel est le principal problème de la métaphysique sur ce point.

Quand la spéculation, dans son travail progressif, vient à nier tout changement, il s'élève contre elle de la part de l'expérience une vive opposition. Mais il faut avoir le courage de soutenir contre ses réclamations les droits de la pensée. Les Éléates et Platon eurent ce courage en soutenant hautement que l'être immuable était le seul objet du véritable savoir, que tout changement était une illusion, une simple opinion : leur doctrine est la seule manière de voir possible si le changement n'est pas réel.

C'est aux Éléates que revient l'honneur d'avoir les premiers exposé ce principe essentiel : la *qualité de ce qui est, est absolument simple* et *ne doit être aucunement déterminée par des oppositions internes;* mais Herbart le premier l'a démontré, en prouvant que les qualités attribuées à une chose ne font pas connaître ce qu'elle est.

On peut opposer à cette démonstration que de la nécessité

[1] *Einleitung*, §§ 111-119. — [2] §§ 120-125.

logique qui nous fait concevoir l'être ainsi, il ne s'ensuit pas que l'être soit tel réellement, et que l'être en soi ne se conforme pas à notre logique. Herbart repousse cette objection par une foi absolue dans les résultats légitimes de la pensée nécessaire. C'est précisément parce que nous ne pouvons sortir de notre pensée que les idées déterminent bien véritablement la nature des choses : cette doctrine, cette foi aux idées, du reste, ajoute Herbart, n'a rien de commun avec l'idéalisme[1].

De la proposition établie ci-dessus concernant la qualité de l'être, il résulte immédiatement que ce qui *est* véritablement doit être conçu comme indépendant de toutes les conditions de temps et d'espace. L'*être* n'est pas *étendu;* car, s'il l'était, il renfermerait une pluralité de parties les unes hors des autres, en sorte que ce qui est serait en partie absent là où il est présent, et présent là où il est absent. De même, si l'*être* réel était dans le temps, on le concevrait comme plusieurs qui se succèdent, il cesserait et recommencerait d'être à chaque instant, et ne serait pas réellement ce qu'il est.

Cependant de ce que l'*être* n'est pas étendu, il ne s'ensuit pas que plusieurs choses ne puissent pas se trouver les unes à côté des autres; mais cette contiguité, loin d'être un attribut réel, n'exprime qu'une forme de la pensée.

De la même manière, en disant que l'être n'a point de durée, on ne veut pas dire qu'il se borne à un instant, à un point dans le temps; au contraire, pour qu'il soit possible de rapporter à l'être ce qui arrive, il est nécessaire de le concevoir comme éternel, afin de le préserver de toute négation à cet égard. Il y a cette différence entre l'espace et le temps qu'une place dans le premier est non-seulement stable, mais elle peut encore être conçue comme indépendante dans ses limites et comme centre de l'infini, tandis

[1] Voir § 114.

qu'un point dans le temps commence et cesse, suppose le passé et sert de passage à l'avenir. Ainsi l'être occupe un point dans l'espace et son temps est l'éternité; mais ces deux attributs n'ont rien d'objectif; le premier ne lui appartient que relativement à d'autres existences dans l'espace, et le second que relativement à ce qui arrive dans le temps.

Herbart compare ensuite ensemble les deux systèmes ontologiques des Éléates et de Spinoza.

La pensée principale des premiers sur cette matière c'est l'absence de toute négation dans l'être, en tant qu'il est purement positif. Le néant n'*est* pas, dit Parménide. Pour poser l'être sans aucune limite, les Éléates crurent devoir le concevoir à la fois comme infini dans l'espace et dans le temps; mais ils le posèrent comme *un indivisible homogène,* quoique continu dans l'espace, sans passé et sans avenir dans le temps. Le seul prédicat réel de l'être, selon eux, c'est la conscience ou la pensée. Ainsi le besoin d'échapper à toutes les contradictions de l'expérience se fit valoir chez les Éléates dans toute sa force et toute sa pureté.

Combien leur est inférieur à cet égard Spinoza, qui lui aussi posa un être unique, éternel et infini! En lui attribuant deux prédicats réels, l'étendue et la pensée, il y introduit la contradiction dès le principe. D'ailleurs, cette étendue, loin d'être homogène, n'est autre chose que le monde sensible tout entier, avec sa pluralité de matières et tous ses changements. C'est le fini fondu avec l'infini, le devenir absolu avec l'être absolu, Héraclite avec Parménide. Spinoza est panthéiste, tandis que le *tout* des Éléates n'est point le monde, mais un être unique et uniforme, dont le seul attribut, outre l'existence, est la conscience de soi. En général, on juge mal ce philosophe, si on ne le connaît que par son *Éthique;* il manifeste plus clairement ce qu'il veut dans son *Traité théologico-politique.*

Ce fut pour défendre l'idée de l'être pur contre l'expérience

commune que Zénon d'Élée argumenta contre le *mouvement*. C'est un point à considérer ici[1]. Il n'y a pas de mouvement, parce que ce qui est mû ne peut pas changer de place; car de tout espace fini il doit parcourir la moitié avant le tout, et de cette moitié, la moitié encore avant la moitié entière, et ainsi à l'infini.

Ensuite, de deux objets mus dans la même direction, le premier, bien que d'une moindre vitesse, ne peut jamais être atteint par le second. Ces deux arguments de Zénon reposent sur l'hypothèse de l'infinie divisibilité de l'espace. Ordinairement on croit pouvoir y répondre par l'infinie divisibilité du temps; mais cette solution est illusoire. A chaque instant, continue Zénon, ce qui est mû repose là où il se trouve, donc il est toujours en repos. Cette proposition est erronée; mais cette erreur même sert à éclaircir la difficulté. La chose mue ne repose jamais; car si elle s'arrêtait un instant, le mouvement cesserait sur-le-champ. C'est donc l'inverse qui est vrai : le mouvement est continu; la chose mue n'est au fond nulle part; on ne sait pas où elle cesse; elle n'est plus là d'où elle vient et elle n'est pas encore là où elle va.

Ces difficultés seront levées dans la métaphysique par la notion de la *vitesse*, entièrement distincte du temps qui la multiplie.

La notion de *vie organique* n'est pas moins remplie de contradictions. On a comparé les organismes à des machines dont chaque partie serait encore une machine. A cela il faut ajouter que nulle partie ne reçoit tout passivement le mouvement qui a lieu en elle et que chacune y concourt activement.

La matière et la vie sont deux principes distincts de l'organisme; l'une, composée, produit d'une agrégation fortuite de matériaux, l'autre *une* et servant de lien au tout. De là

[1] § 117.

un dualisme plein de difficultés. Car la vie n'est rien en soi, rien qui puisse être défini pour soi; elle ne peut l'être que quant à la matière, c'est-à-dire relativement à ce qui n'est pas elle; elle n'existe pas par elle-même. Il en est tout ainsi de la matière organique, qui ne peut être conçue comme telle indépendamment de la vie.

Il faut donc renoncer à ce dualisme, et considérer la vie et la matière comme ne faisant qu'un, comme étant *un*. Mais alors que de contradictions encore! Ensemble la matière si variée et la vie se manifestant si diversement, donnent un être doué des qualités les plus différentes. Au lieu de l'action d'un principe vital sur un principe passif, nous concevons l'organisme comme une suite de changements sans cause, et cependant comme ayant un commencement et une fin, ce qui implique.

Il nous reste à faire mention d'une pensée de la spéculation antique, pensée qui, vraie dans son principe, se termine par une erreur, et qui a exercé une grande influence, plus nuisible qu'utile.

Les Éléates rompirent tout lien entre l'être absolu et les phénomènes. Leucippe leur objecta avec raison que tout phénomène suppose quelque chose qui apparaisse. Ce qui est vraiment *un* ne peut jamais devenir plusieurs, et la pluralité ne peut retourner à l'unité. Or, une pluralité de choses nous est donnée; cette pluralité phénoménale doit donc avoir pour fondement une pluralité primitive.

Mais de là il ne s'ensuit pas qu'il faille attribuer aux divers êtres primitifs, conçus comme existant dans l'espace, de l'étendue, une figure et le mouvement, comme cela a lieu dans le système atomistique. Le matérialisme, né de ce système, est absurde. En prétendant expliquer la pensée par le mouvement des atomes, on oublie que ceux-ci ne peuvent que se juxtaposer, et non se pénétrer et encore moins produire l'unité de la conscience.

Ce qui a le plus nui au système des Éléates, c'est qu'en séparant absolument l'être des phénomènes, il rendait en même temps suspectes les vérités morales et mathématiques, ces vérités ne trouvant leur application que dans le monde phénoménal. Mais telle en est l'évidence que nul système qui les exclut ne peut se maintenir. Dans leur intérêt on essaya de concilier ensemble la vérité du monde phénoménal et les idées de l'être absolu, conciliation qui ne sera réelle que lorsqu'on aura rectifié les notions de l'expérience. La philosophie de Platon est surtout remarquable à cet égard.

Herbart donne un précis de ce système et en fait la critique[1]. Selon Platon, l'objet du vrai savoir ce sont les IDÉES, mot qui, chez lui, ne signifie pas des représentations ou des notions, mais des objets intellectuels, comme l'a fort bien compris Cicéron[2]. Pour bien comprendre ce que c'est que ces IDÉES, il faut remonter à leur origine historique. Le changement est rejeté comme absurde; cependant la réalité du beau, du juste, est de toute évidence ainsi que la vérité mathématique : la connaissance esthétique et mathématique est un fait irrécusable. Ce fait, il faut l'expliquer, et cette connaissance pourra fournir la clef de toute connaissance. Connaître, c'est connaître quelque chose; ce quelque chose *est*, car comment ce qui n'est pas pourrait-il être connu? Donc les objets de la géométrie et de l'arithmétique, ainsi que ceux du jugement moral et esthétique, sont des objets réels. Or, quel sera leur rapport aux choses sensibles? Ils en sont les modèles, ou ce qu'on remarquerait comme qualité (ἐιδος) dans les choses, si les phénomènes étaient plus qu'une imitation grossière de ces modèles. Aux sens tout n'apparaît que comme voilé et plein de contradictions. Pour retrouver les idées dans leur pureté, que l'on retranche donc des choses sensibles tout ce qu'elles offrent de contradictoire, et il n'en restera que des qualités pures et isolées.

[1] §§ 121-125. — [2] *Quæstion. acad.*, I, 8.

Que l'on ramène ensuite ces qualités à leurs notions générales, que l'on considère enfin ces notions générales comme des connaissances d'objets réels, et ces objets réels, dont chacun, ainsi que sa notion correspondante, est unique en son espèce, seront les *Idées de Platon*.

Les Éléates posèrent comme absolu l'*être*, Platon reconnut pour telles les *qualités*. Ensemble ces deux manières de voir forment le *rationalisme absolu*, qui rejette entièrement l'expérience sensible. Mais au lieu que la doctrine des premiers se réduit à une seule proposition positive, plus quelques propositions négatives, la doctrine des qualités absolues s'étend à l'infini. La *méthode* de la recherche est toujours la même : il s'agit toujours de savoir quelle est la définition de la notion renfermant la connaissance de l'*idée* : qu'est-ce que le juste? qu'est-ce que le savoir? qu'est-ce que le beau? etc.

Pour l'intelligence de Platon, il est à remarquer que, dans son système, toute physique est impossible, et que la recherche chez lui est constamment logique.

La doctrine des *idées* est très-favorable au développement des notions de la logique et de la morale. Pour ces dernières surtout il est indispensable de les dégager de toute limite et de toute condition d'expérience, d'en reconnaître la réalité absolue. Cette même doctrine n'est pas moins utile à la religion, en ce qu'elle seule offre une notion vraiment digne de l'être divin. Du reste, on a mal interprété Platon en considérant les *idées* comme les pensées de Dieu : c'est-là, selon Herbart, un malentendu, qui ne se trouve ni dans Aristote, ni dans Sextus, ni dans Cicéron.

La doctrine des *idées* ne peut admettre la notion populaire de Dieu, comme d'un esprit analogue à l'âme humaine et comme gouvernant le monde. Dieu sera lui-même une de ces idées, la plus puissante, la plus sublime de toutes, celle qui domine sur toutes les autres. En effet, parmi ces idées est celle du souverain bien. Si l'on demande qu'est-ce que le

bien, la réponse est d'abord qu'il est beauté, mesure, vérité; il est de plus déclaré parfait et se suffisant à lui-même[1]. Le bien implique, en outre, un rapport à quelque chose à quoi il se communique; d'où la notion de *bonté absolue*. Il est le soleil dans l'empire des *idées;* il est supérieur en dignité à la réalité, il en est la source et le fondement. En un mot, le bien souverain est *Dieu*. De là réciproquement à cette question : Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? cette réponse : Parce qu'il est bon[2].

Ainsi, lorsqu'il est question des *idées* relativement au *bien*, elles se présentent comme dépendantes, quant à leur réalité, de cette idée suprême; mais elles demeurent réelles et ne deviennent pas de simples pensées, réalisées seulement dans leurs copies sensibles.

Le système des *idées* ainsi modifié le sera bien plus encore lorsqu'il s'agira de la formation du monde. Primitivement, il est opposé au changement et à tout ce qui change, et pourtant il y a dans le monde phénoménal une foule d'objets imités des *idées*. Il y a plus : l'homme lui-même, qui les connaît, et l'État, qui doit les réaliser, font partie de ce monde. Le système sera donc obligé de recourir à un milieu entre l'être et le non-être, milieu indispensable, bien qu'absurde : ce milieu n'est qu'un objet de la foi, de l'opinion, qui est au savoir comme le changement est à l'être réel. Le monde ne peut se former sans les *idées*, et cependant il ne peut pas se former des *idées* seules. Il faut le concours de la matière, qui existe primitivement à côté des idées, mais sans forme, sans qualités : Dieu se sert de la matière pour y exprimer les idées, pour leur donner une existence sensible.

Ainsi, le système de Platon se présente successivement sous trois formes : d'abord comme théorie des idées pures;

[1] Voir *Le Philèbe*.

[2] Dans le *Timée*, p. 305, et la *République*, livre VI, p. 112-125. Ed. Bipont.

ensuite comme théorie du bien, et enfin, à son dernier degré de développement, comme un essai d'expliquer la formation du monde sensible. Au point de vue spéculatif, il est surtout remarquable par son inconséquence.

CHAPITRE VII.

DES PRINCIPAUX RÉSULTATS DES RECHERCHES MÉTAPHYSIQUES [1].

Après Aristote, qui s'attacha trop à l'expérience pour s'en défier sérieusement, pendant de longs siècles, on se contenta de la philosophie traditionnelle, en se bornant à la transformer sans la perfectionner. L'époque même où fut trouvée l'algèbre, fut à peu près stérile pour la métaphysique, et, après la réforme de la physique par Bacon on alla jusqu'à la mépriser, bien que les notions sur lesquelles repose l'expérience ne puissent être comprises sans cette même métaphysique. Les philosophes qui n'étaient pas seulement naturalistes se tournèrent vers l'observation des faits intimes, et la philosophie devint surtout psychologie. La nature de la connaissance et les limites des facultés étant devenues l'objet de la pensée philosophique, la métaphysique se vit renfermée dans des bornes toujours plus étroites. On oublia que la *métaphysique n'a d'autre destination que de rendre compréhensibles les notions que lui impose l'expérience*[2], et ce n'est qu'en méconnaissant tout à fait les vrais problèmes de la philosophie qu'on a pu lui conseiller d'amasser sans cesse expériences sur expériences, et de laisser incomprises les notions mêmes qui leur servent de base.

Pour ce qui est de l'entreprise de mesurer d'abord l'étendue de la faculté de connaître et de faire ensuite la critique

[1] §§ 126-132.

[2] Voir, p. 227, *Die Metaphysik hat keine andere Bestimmung als die næmlichen Begriffe welche die Erfahrung ihr aufdringt denkbar zu machen.*

de la métaphysique, elle se fondait sur la supposition que la nature de l'intelligence est plus facile à connaître que ce qui est l'objet de la métaphysique, supposition vaine, puisqu'il est évident que toutes les notions par lesquelles nous concevons la faculté de connaître, sont elles-mêmes des notions de métaphysique. Locke a pu l'endormir en s'efforçant de montrer les limites de la connaissance humaine, parce que, peu profond lui-même, il excita peu à la réflexion; mais quand Kant tenta de nouveau et avec plus d'originalité et de profondeur la même entreprise, la métaphysique se réveilla plus forte, plus vivante que jamais; et c'est là précisément la gloire de ce philosophe que ses successeurs n'ont pu s'arrêter au terme où il les conduisit.

Une doctrine critique comme celle de Kant ne saurait satisfaire l'esprit philosophique pour d'autres raisons encore.

D'abord la question fondamentale de cette critique : *Quelles sont les formes de l'expérience et de quel droit sont-elles appliquées aux phénomènes?* ne renferme pas tous les problèmes de la métaphysique. Ensuite cette question fondamentale n'est pas résolue par le système; car alors même qu'on regarde l'espace et le temps, les *catégories* et les *idées* comme les conditions *à priori* de l'expérience, par là n'est pas expliquée la forme déterminée de chaque chose donnée individuellement dans l'expérience. En troisième lieu, comme nous l'avons vu, on ne peut accorder à Kant que l'âme renferme une pluralité primitive de formes. Enfin les suppositions psychologiques et la division des facultés de l'âme sur laquelle repose toute la *Critique de la raison*, sont de tout point inexactes.

Herbart fait ici[1] sur l'observation psychologique une remarque digne d'être méditée. Les véritables faits de conscience, dit-il, sont les événements internes tout individuels et momentanés, tels qu'ils ont lieu dans l'âme de chacun. Or, non-seulement ces faits ne peuvent pas être recueillis d'une

[1] § 127.

manière complète, puisqu'un nouveau développement de l'esprit peut produire de nouveaux phénomènes internes; mais encore ils s'obscurcissent sans exception pendant l'observation même, de telle sorte que toute observation interne ne peut fournir que des fragments, qui sont d'autant plus incomplets qu'on s'y livre avec plus d'intention.

Quelles que soient, du reste, les erreurs de Kant, ajoute Herbart, ses écrits sont toujours encore d'un intérêt actuel, et méritent d'être étudiés plus assidûment que ceux de Platon ou de Spinoza, que ceux même de Fichte.

La philosophie devra donc renoncer entièrement à l'observation psychologique en tant que celle-ci aurait pour but de fournir une base aux recherches métaphysiques. Pour revenir aux vrais commencements de toute spéculation, il faudra d'abord laisser de côté la question de savoir si nous pouvons connaître les choses en soi ou seulement comme phénomènes, et se contenter d'établir solidement un *réalisme provisoire*, en élaborant et en modifiant par la pensée les notions les plus générales données par l'expérience. Après cela on pourra traiter de la même manière la question idéaliste.

Après ces observations historiques et critiques, M. Herbart expose sommairement la solution des principaux problèmes de la métaphysique générale, telle qu'il l'entend.

Le problème idéaliste, ou la question de savoir quelle est notre connaissance des choses extérieures, sera résolu en ce sens qu'il y a réellement hors de nous une multitude d'êtres dont la nature simple nous échappe, mais sur les rapports internes et externes desquels nous pouvons acquérir une sorte de connaissance, qui peut s'étendre à l'infini.

Les problèmes du changement et de la pluralité des qualités d'une seule et même chose seront résolus par la théorie des *perturbations* et des efforts de *conservation* de *soi* des êtres simples. Cette nature simple et intime des choses, quoique nous ne puissions la connaître, nous la concevons

néanmoins, non pas seulement comme différente dans les êtres divers, mais encore comme formant entre eux des oppositions *contraires*. Mais ces oppositions ne sont pas en soi des attributs réels des êtres simples; pour qu'elles produisent un effet réel, il faut le concours de plusieurs êtres. Ce résultat est à la fois *état passif* et *action*, sans qu'il y ait transition d'une force quelconque de l'un dans l'autre. Les êtres se conservent eux-mêmes chacun en soi et d'après leur propre qualité, contre la perturbation qui aurait lieu si l'opposition venait à cesser. La perturbation peut se comparer à une *pression*, la conservation de soi à une *résistance*.

Pour pouvoir exposer convenablement ces notions, il faut se servir de deux sortes de notions auxiliaires, qui sont d'abord des notions tirées de *manières de voir accidentelles* (*von zufälligen Ansichten*), et ensuite celle de l'espace intelligible, et celles du temps et du mouvement qui y correspondent.

Déjà la mécanique, lorsqu'elle analyse et compose des forces, fait usage de vues accidentelles. Par exemple, la direction de la pesanteur n'est en chaque endroit qu'*une;* mais il est nécessaire de la concevoir comme décomposée de mille manières en diverses directions, afin de pouvoir expliquer les phénomènes des mouvements nés de la pesanteur. De la même manière l'essence simple des êtres doit être conçue comme décomposable en plusieurs notions, sans préjudice pour l'unité réelle de l'être. C'est seulement ainsi qu'il sera possible de parler avec précision du jeu des perturbations et des efforts de conservation de soi[1].

L'espace intelligible est une notion auxiliaire qui vient à naître lorsqu'un même être doit se concevoir à la fois comme isolé et comme coexistant à côté d'un autre, ce qui est nécessaire pour comprendre le mouvement. Il y a un mouvement

[1] M. Hartenstein (*Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik*, p. 144) explique par d'autres exemples ce que Herbart appelle *vues accidentelles*, *zufællige Ansichten*. Voir ci-après la note XXVII.

primitif par cela seul que l'espace, et par conséquent le repos en un lieu, ne peut être un attribut réel des êtres. Tous se meuvent les uns contre les autres de toutes les manières possibles, quoique chacun se meuve uniformément.

Il ne faut pas craindre de saisir dans toute leur portée les contradictions que renferme la notion du mouvement : elles sont sans inconvénient, le mouvement n'étant rien de réel. Il en est de même de celles qui se rencontrent dans la notion de l'espace et dans les nombres, et qui ne font rien à la valeur de la géométrie ni à la justesse des calculs.

Toutes ces notions auxiliaires sont aussi peu réelles que les logarithmes, les sinus et les tangentes ; mais comme ceux-ci, elles servent de moyens à la pensée, qui a besoin de suivre sa propre marche, afin de se retrouver d'accord, dans les points essentiels, avec la nature réelle des choses.

Ces propositions ne pourront être parfaitement comprises que par l'étude de la métaphysique générale elle-même. Pour faire cette étude avec succès, il faut avant tout avoir compris que lorsqu'on parle de changements et d'une pluralité simultanée d'attributs dans un être, on ne doit pas entendre par là qu'en effet l'essence véritable de l'être réel change ou se multiplie. Il n'y a pas de changement pour l'être réel pris en soi, et ce qui arrive, n'arrive pas quant à lui. Cependant ce qui arrive, arrive réellement, en ce que *plusieurs êtres se portent réciproquement à se maintenir d'une manière déterminée ce qu'ils sont, par leur résistance mutuelle*. En se pressant réciproquement, ils se déterminent à la résistance et par là à la conservation de soi. De là leurs changements de rapports dans l'espace intelligible, de là la variété de modifications ou de ce qui arrive dans un même être.

D'avec ce qui arrive réellement il faut encore distinguer deux choses : 1° L'état de *suspension*[1], qui a lieu lorsque

[1] *Die Hemmung*, de *hemmen*, *cohibere*, *inhibere*, empêcher, retarder, suspendre, contenir.

plusieurs mouvements opposés viennent à se rencontrer dans un même être; 2° les déterminations d'espace qui se lient à ce qui arrive. Ces dernières sont de simples phénomènes et constituent la nature visible, tandis que les faits intellectuels reposent sur les *suspensions*. Ensemble les déterminations d'espace et les suspensions sont le fondement de la vie organique[1].

Après avoir fondé ainsi la métaphysique générale, on peut passer à la *psychologie* et à la *philosophie de la nature*.

La psychologie occupe le premier rang. Toutes nos perceptions simples et avec elles toute la matière constitutive de la conscience, sont des faits réels, des actes de conservation de soi.

L'âme est la première substance que la science nous porte à admettre d'une manière déterminée. Toutes nos représentations, nous les considérons comme nôtres, et toutes ensemble forment une unité complexe : il faut donc les rapporter à un être unique, simple, parce qu'il est réel, immortel, parce qu'il est simple et que toute réalité est indépendante du temps.

La psychologie relève donc de la métaphysique générale, en ce que, en posant l'âme comme une substance, elle applique le principe que toute apparence ou tout phénomène suppose une réalité qui apparaisse. Elle est complétée par la philosophie de la nature, à laquelle elle se lie nécessairement, et par la philosophie religieuse, la convenance avec laquelle se développe dans l'homme le mécanisme psychique ne pouvant s'expliquer par des raisons de physique seules.

La psychologie réagit ensuite sur la métaphysique générale, en expliquant l'origine des formes de l'expérience, qui là ne sont admises que comme données. Elle sert en quelque sorte de preuve et de vérification à la métaphysique elle-

[1] § 129, note.

même et met au jour la raison des contradictions dont ces formes sont affectées.

Le sens commun admet précisément l'inverse de ce qui vient d'être établi, et l'idéalisme l'exagère. De la substance reconnue la première par la science, l'idéalisme fait la substance unique, et au lieu de la concevoir simplement comme une substance dont la nature intime nous est inconnue, il en détermine la qualité primitivement par son activité idéale et réelle. L'idéalisme n'est dans le vrai que sur un point, savoir que les représentations ne nous viennent pas du dehors, mais que l'âme les produit intérieurement : ce sont autant d'actes de conservation de soi, qui se règlent sur des perturbations venues du dehors par le moyen des sens.

L'opinion commune, au contraire, se constitue son univers longtemps avant de chercher dans le corps une âme, que d'ailleurs il confond volontiers avec la force vitale, qui en est cependant si essentiellement distincte. Ce réalisme grossier devient infailliblement la proie de l'idéalisme, dont la réfutation produit le réalisme vrai.

Une *philosophie de la nature* toute réaliste ne peut se maintenir par elle-même. C'est seulement alliée à la psychologie qu'elle peut expliquer les phénomènes qui existent *pour nous*, c'est-à-dire *en nous*. Des phénomènes psychologiques ne peuvent point s'expliquer par l'âme seule, comme être simple ; en vertu du principe que toute apparence suppose un être réel qui apparaisse, nous admettons d'autres êtres simples hors de l'âme, et nous les concevons soit comme réunis, soit comme séparés. Dès lors la philosophie naturelle réaliste reprend ses droits ; elle devient partie intégrante du domaine de la pensée nécessaire ; elle en forme cette partie par laquelle nous expliquons les *agrégations* déterminées de caractères[1] avec leurs changements, par l'existence de subs-

[1] *Bestimmte Complexionen von Merkmalen.*

tances déterminées, ou du moins par des rapports déterminés de substances d'ailleurs inconnues. Dans la métaphysique générale il n'est question que de substances en général, tandis que dans la philosophie de la nature les substances sont considérées comme différentes.

A l'erreur qui compose l'âme de plusieurs substances, est opposée directement celle qui fait de l'âme et de la nature une seule et même substance. Une substance universelle, telle que l'admettent Spinoza et Schelling, serait le foyer de toutes les contradictions. Schelling a tort encore de reconnaître à la science de la nature un même degré d'évidence qu'à la psychologie. Pour qu'elle ne soit pas absorbée par celle-ci, la réfutation de l'idéalisme est indispensable, et alors même qu'on lui a rendu ainsi son indépendance, elle ne peut avoir la même certitude que la science de l'âme. Enfin la connaissance de la nature demeure toujours imparfaite à cause des bornes de l'expérience[1].

On conçoit sans peine que le cours de la nature continue une fois qu'il a commencé. Les commencements donnés, il n'y a plus rien de miraculeux ni dans l'esprit ni dans le monde physique. On conçoit encore, sans miracle, le commencement d'une série d'événements en général : il s'explique par les mouvements primitifs. Mais ce qui est merveilleux au plus haut degré, c'est l'origine et le principe d'un cours de la nature considéré du point de vue *téléologique* ou de la convenance, de la sagesse des moyens et des fins qui éclate dans la nature. Cet étonnement cesserait s'il était permis d'attribuer à l'âme une raison innée et à cette raison une série de maximes primitives, et de supposer qu'elle transporte dans l'observation de la nature ses propres idées de convenance et de sagesse : ainsi fait le *rationalisme pur*. Quant à l'idéalisme, il se borne à examiner d'après quelles lois

[1] Voir la note placée après le § 131.

de la pensée nous nous représentons la nature comme un tout plein de convenance. A ces prétentions du rationalisme et de l'idéalisme il suffit d'opposer cette question : « Comment se fait-il que la convenance des dispositions de la nature ne se montre avec une entière évidence que dans de certains cas ; que bien souvent cette convenance nous paraît douteuse ; enfin que maintes fois la nature nous offre une certaine régularité mécanique ou même de simples faits dont il nous est impossible de nous rendre raison?» Si l'idée de convenance était une forme nécessaire de l'intelligence, elle devrait pouvoir s'appliquer à toutes choses, comme les formes du temps et de l'espace.

L'idéalisme vaincu, la conviction qui voit dans la nature, dans les causes finales, le doigt de Dieu, reprend toute sa force; si ce n'est qu'une hypothèse, objet plutôt de la foi que d'une démonstration, cette foi est néanmoins bien près du savoir. Comment savons-nous que les formes humaines qui nous entourent sont bien réellement des hommes? C'est parce que nous leur voyons faire des actions qui supposent des intentions, une volonté, une activité raisonnée. Eh bien! cette conviction n'est pas plus sûre que la foi en Dieu, fondée sur la sagesse qui se montre dans la nature. Cette foi, d'ailleurs, est beaucoup plus ancienne et plus profondément enracinée dans l'âme humaine que toute conviction philosophique.

Il est vrai que l'argument physico-théologique ne peut devenir la base d'une théologie scientifique, ni nous donner de Dieu une notion précise et complète. Une telle connaissance nous est interdite, très-sagement peut-être. C'est d'ailleurs une question de savoir si ce défaut de science nuit essentiellement à la religion. La religion est surtout sentiment; elle repose sur l'humilité, le respect, la reconnaissance. Or, la conscience de notre ignorance est favorable à cette humilité, et il doit suffire à notre gratitude de voir en

Dieu l'auteur de notre nature raisonnable, et à notre adoration de le concevoir comme un être infiniment grand, immense, sublime.

C'est précisément à cause de ce que la spéculation laisse de vague et d'indéterminé dans l'idée de Dieu, qu'on peut accorder à cet égard quelque liberté à la tradition, à l'habitude, à l'imagination même. Il est surtout indispensable de faire usage des idées morales, pour que Dieu ne soit pas seulement conçu comme l'être suprême, absolu, nécessaire, mais encore comme l'être saint et bon par excellence.

Tout système n'est pas également favorable à la religion ; mais il est à remarquer qu'en général le sentiment religieux est peu modifié par la spéculation. Toute philosophie sérieuse peut servir à jeter quelque lumière sur l'idée de Dieu. La religion a moins à craindre des innovations et des hardiesses philosophiques que de la routine et d'une aveugle soumission à des dogmes reçus, et les plus grands périls lui viennent de l'ignorance, du fanatisme et de l'hypocrisie.

CHAPITRE VIII.

PRÉCIS ENCYCLOPÉDIQUE DE LA PSYCHOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE[1].

Ces deux sciences ont cela de commun qu'elles ont chacune une partie *synthétique* et une partie *analytique;* celle-là est fondée sur la métaphysique générale, celle-ci sur l'expérience. On ne saurait séparer entièrement ces deux parties, et il faut s'en occuper tour à tour, mais il faut commencer par la partie synthétique. Si l'expérience pouvait s'expliquer par elle-même, la métaphysique serait superflue. Mais lorsqu'on a trouvé dans celle-ci des principes d'explication, il faut aussitôt en comparer les résultats avec l'expérience, afin de voir ce qui en est devenu intelligible et de réserver le

[1] §§ 133-140.

reste pour en faire l'objet de recherches nouvelles. Puis, à mesure que les choses de l'expérience ont été expliquées en quelques points, les notions ainsi éclaircies viennent à leur tour en aide aux recherches synthétiques, en indiquant dans quelle direction il convient de les poursuivre.

Le premier résultat de la métaphysique générale pour la psychologie, c'est que la matière de l'expérience, les premières données ou les perceptions simples ne peuvent être autre chose que des *actes de conservation de soi* d'un être simple, qui est l'âme. C'est la seule manière de concevoir comme réunis et se pénétrant ainsi une pluralité d'éléments, parce que toute réalité est simple, et que plusieurs êtres ne peuvent pas se pénétrer et se déterminer réciproquement, comme font les représentations. La métaphysique générale ne laisse pas de doute non plus sur la valeur et l'origine des perceptions simples : elle demande que l'on considère tout ce qui n'est pas ce qu'il paraît comme l'indice d'une réalité qui lui sert de base, et qu'on l'y ramène.

Pour ce qui est de la manière dont la métaphysique générale prépare la philosophie de la nature, tout dépend de la question de savoir s'il est permis d'identifier l'espace *intelligible* avec l'espace *sensible*. Selon Leibnitz, qui n'admet pas que l'âme reçoive aucune impression du dehors, l'idée de l'espace se produit intérieurement, et selon Kant l'espace est une des formes *à priori* de la sensibilité. Leibnitz et Kant sont donc d'accord pour concevoir *psychologiquement* l'espace de la même manière à peu près; mais Kant ne veut pas que l'on puisse concevoir les choses en soi comme remplissant un espace; il n'admet pas un espace intelligible, et c'était là une conséquence naturelle de ce qu'en général il négligeait de considérer et de déterminer le monde intelligible comme le complément nécessaire du monde sensible. Leibnitz, au contraire, supposait qu'il y avait pour les *Monades* ou les êtres simples des rapports d'espace. Or, dans quel espace se

trouvent les Monades? Elles ne sont pas dans l'espace sensible, qui n'est qu'un phénomène psychologique; elles sont donc dans l'espace intelligible, là où les voit une intelligence qui connaît les Monades, comme les voit Dieu, et où nous les admettons nous-mêmes par la pensée, comme principes intelligibles du monde sensible. Voilà pourquoi la théorie de l'espace intelligible est un point capital de la métaphysique générale, et pourquoi la confusion qu'on a faite jusqu'ici des notions concernant l'espace intelligible avec celles qui ont pour objet l'espace sensible ou psychologique, est une des raisons principales du désordre et de l'incohérence qui règnent encore dans la métaphysique.

Cependant, dans l'intérêt de la philosophie de la nature, il faut encore, après avoir fait la distinction de l'espace sensible et de l'espace intelligible, examiner si cette différence existe seulement dans l'esprit, et si, en définitive, on ne peut pas les reconnaître pour identiques.

Pris en soi et considérés comme vides, les deux espaces donnent évidemment une seule et même notion; mais il n'en est pas ainsi, si on les considère relativement à ce qui s'y trouve posé. Dans l'espace intelligible sont placés les êtres simples, les Monades, qui, en s'y pénétrant réciproquement, se pressent et se résistent, et, en se troublant, s'excitent mutuellement à la conservation de soi. Dans l'espace sensible sont les corps, qui, selon l'opinion vulgaire, sont *impénétrables*, et qui, selon l'hypothèse de certains physiciens, agissent les uns sur les autres, même à distance. Si ces deux opinions étaient fondées, toute philosophie de la nature serait impossible, parce que les deux espaces ne pourraient jamais être considérés comme identiques. Mais si l'on examine de plus près cette difficulté, elle disparaît. La prétendue *impénétrabilité* des corps n'est pas une donnée de l'expérience; c'est un reste d'une vieille et fausse métaphysique, qui ne peut comprendre comment deux choses pourraient être au même

lieu, et qui ne comprendra jamais comment une matière change de densité, tout en remplissant le même espace. Pour ce qui est de l'action à distance, elle est réfutée par les lois mêmes auxquelles elle se rattache. Car l'effet, dit-on, diminue en raison du carré des distances. On reconnaît par là même une puissance à l'intervalle qui sépare les deux corps; on avoue ainsi que cet intervalle n'est pas vide, car le vide est le néant, et le néant ne peut déterminer une loi. S'il y avait une action à travers le vide, il faudrait qu'elle fût partout la même. Or, cela n'est pas; l'action se transmet donc par un intermédiaire.

Rien, par conséquent, n'empêche de considérer les deux espaces comme identiques. Par là devient possible la philosophie de la nature, et en même temps se trouve confirmée, pour la psychologie, la supposition que le corps, le siége de l'âme, est le moyen de communication entre elle et le monde extérieur.

Par là devient inutile l'hypothèse de l'harmonie préétablie; mais il s'en faut encore beaucoup que l'origine de la connaissance soit entièrement expliquée. Il reste encore à savoir d'où viennent les formes de l'expérience qui, certes, ne sont pas renfermées dans les sensations; d'où viennent les connaissances *à priori*, l'expérience ne nous faisant connaître que ce qui est, et non ce qui est nécessairement; d'où viennent enfin les idées des choses purement intelligibles. Une bonne psychologie répond à toutes ces questions. Auparavant il faut revenir sur celle-ci : De quel droit sortons-nous du domaine de l'expérience? La réponse est facile : ce droit, l'expérience nous le donne elle-même. L'expérience ne peut se suffire à elle-même; elle est pleine de contradictions et nous adresse à quelque chose d'intelligible, qui lui serve de fondement et de complément. Les choses sensibles sont aux intelligibles comme la *quantité différentielle* à *l'intégrale*. Les différentielles considérées pour soi sont égales à zéro;

elles ne sont quelque chose que relativement à l'intégrale à laquelle elles se rapportent. De même l'expérience, tant interne qu'externe, est entachée de nullité, tant qu'elle n'est pas rapportée à la réalité intelligible qui lui sert de base, et dont elle n'est que la manifestation sensible.

La pensée fondamentale de la partie synthétique de la psychologie est celle-ci : les représentations, en se pénétrant les unes les autres dans l'âme, se choquent et se retardent quand elles se sont opposées, et se réunissent en une seule et même force quand elles ne se sont pas opposées. La théorie du moi nous apprend que les *représentations, par leur pression réciproque, deviennent tendance à représenter;* car les représentations opposées doivent se suspendre de telle sorte que ce qui est représenté disparaisse en tout ou en partie, et qu'il se rétablisse de lui-même dès que la suspension cesse ou qu'elle est détruite par une force contraire. Cet effort de représenter est ce que Fichte, sous le nom de vie, d'activité réelle, d'appétition, a placé faussement à côté de la faculté représentative, comme une seconde qualité primitive, comme une faculté particulière de l'âme. Tous les faits intellectuels et tous les mouvements de l'âme doivent pouvoir s'expliquer par le seul jeu des représentations. Il suit de là que la partie synthétique de la psychologie doit renfermer une *statique* et une *mécanique* de l'esprit. Car des forces qui se sont opposées se balancent, sont tantôt en équilibre et tantôt s'en approchent ou s'en éloignent par l'addition de forces nouvelles. Le secours des mathématiques est donc nécessaire en psychologie, non pour calculer les mouvements de l'âme de tel ou tel individu, mais pour exprimer, par des formules mathématiques, les lois générales des phénomènes psychologiques[1].

Dans la partie *analytique* de la psychologie, le phénomène qui doit le premier fixer l'attention, c'est que de toutes les idées qui sont dans l'esprit, il n'y en a jamais qu'une très-petite

[1] Voir la note XXIX.

partie qui soient à la fois présentes à la conscience. Ce phénomène qui a été bien remarqué par Locke[1], a été trop perdu de vue depuis. La cause principale en est dans les effets produits par des représentations opposées.

Il faut ensuite, dans cette partie de la psychologie, expliquer ce qu'on appelle les différentes facultés de l'âme, qui ne sont que des notions générales sous lesquelles on a classé les phénomènes internes. On a cherché ainsi à faire en quelque sorte l'histoire naturelle de l'esprit, entreprise qui ne peut jamais réussir, à cause de la continuité des transitions qui lient entre eux les divers phénomènes psychologiques. La psychologie expérimentale, qui entreprend l'énumération et la description des faits internes, comme procédant de facultés diverses, est à la vérité ce qu'est à une ligne courbe un polygone qui aurait avec elle quelque ressemblance.

Les sentiments et les désirs sont beaucoup plus variables que les idées; cela provient de ce que les idées sont seules essentielles, et que les désirs et les sentiments résultent de l'action qu'elles exercent les unes sur les autres. *Les sentiments et les désirs ne sont rien à côté et en dehors des représentations;* encore moins y a-t-il pour eux des facultés spéciales; ils sont le résultat des modifications que subissent les idées qui y donnent lieu.

A cela se rattache le fait que les sentiments et plus encore les désirs se sont souvent contraires, ce qui s'explique non par la présence dans l'âme de deux principes opposés, mais par cette circonstance que les idées se présentent à la conscience, non pas une à une ni uniformément liées entre elles, mais par masses et par groupes divers, et que chacune de ces masses porte avec elle ses sentiments et ses désirs : la rencontre de ces masses diverses est la source la plus riche des mélanges et des réactions les plus variées. Une des dif-

[1] *Essai sur l'entendement humain;* liv. II, chap. 10.

férences les plus générales qui existent entre les groupes de représentations, provient de ce que les unes sont plus anciennes, les autres plus récentes, aussi bien quant à l'espèce humaine tout entière que quant à l'individu. Chaque génération transmet à celle qui la suit ses pensées les plus arrêtées et son langage, avec ses inventions, ses institutions et ses arts. De là résultent des phénomènes que le mécanisme psychique individuel ne pourrait produire tout seul. En chacun de nous se retrouve plein de vie tout le passé. Le progrès de l'humanité a sa source dans l'action incessante des générations anciennes sur les générations nouvelles. La *psychologie expérimentale ne peut être complète qu'en se fondant sur l'histoire du genre humain.*

C'est par une subreption flagrante que les psychologues ont posé primitivement dans l'âme la raison à côté de la sensibilité et en opposition avec celle-ci. « Le créateur, dit Herbart, a donné à l'homme des mains, un langage, un cerveau développé et des nerfs délicats; mais pour ce qui est de la sensibilité et de la raison placées côte à côte dans l'âme, simple de sa nature, c'est un tour de force opéré par les psychologues. » Cette raison primitive, continue-t-il, où donc est-elle, chez les Boschismans, chez les sauvages, chez les barbares? Elle est endormie en eux, dit-on; mais comment le sait-on? Ce qu'on appelle la raison est le produit d'une longue culture. Les philosophes ont, du reste, diversement doué la raison selon la différence des systèmes. L'un (Kant), la dote de l'*impératif catégorique* et de la *liberté transcendantale;* l'autre (Schelling), de l'*intuition intellectuelle du moi ou de l'absolu;* le troisième (Jacobi), *de la merveilleuse révélation de la réalité du monde extérieur.* C'est ainsi que la raison est le jouet des systèmes.

Mais on ne s'est pas contenté d'opposer la raison à la sensibilité; selon les rêves des psychologues, toutes les facultés de l'âme sont entre elles dans un état de guerre; il n'en est

pas une qui ne soit opposée à une autre. Tout cela est arbitraire et gratuit.

Si des systèmes nous revenons aux faits, une chose d'abord est évidente, savoir qu'il y a dans l'homme une différence entre une marche des représentations conforme aux événements réels, et une autre marche conforme seulement à ces phénomènes internes que nous appelons sentiment, caprice, fantaisie. Cette différence est surtout frappante si l'on compare ensemble l'état de veille avec les rêves. Réveillés, nous sommes frappés de l'incohérence des visions du sommeil, et nous en corrigeons les erreurs. Or, c'est à peu près ce que fait la réflexion à l'égard des saillies du moment et des capricieuses inspirations du désir, en les ramenant à la vérité. Il y a plus. Lorsque l'état de veille est bien complet, quand cet état anormal de l'âme qui ressemble assez aux rêves ou au sommeil, est écarté autant que cela est possible, cette rectification n'est plus nécessaire, et les pensées suivent d'elles-mêmes un cours conforme aux événements, et c'est pour cela que nous avons pu définir l'entendement la faculté de lier nos pensées entre elles selon la nature des objets.

Une autre différence n'est pas moins évidente : c'est celle qui distingue l'homme de la brute, l'homme cultivé de l'homme sauvage ou grossier; c'est la réflexion, le discernement des motifs et des arguments, la *raison* en un mot. La raison en ce sens n'est pas l'ennemie des autres activités intellectuelles; elle élabore et lie tout ce qu'elles produisent et ramène tout à la plus haute unité possible. Unie au *bon sens*, à l'entendement d'un homme parfaitement éveillé, elle s'élève à ce qu'il y a de meilleur et d'excellent, tandis que dans le délire, la folie, les rêves, dans la passion, tout est vain et monstrueux. Elle est *pensée logique*, lorsque des prémisses elle tire des conclusions; elle tend à l'*absolu*, lorsqu'elle comprend ensemble la totalité des membres d'une série, qui d'après les mêmes règles peut être continuée à l'infini; elle

est enfin *raison pratique*, lorsqu'elle pèse les motifs de la volonté.

A la raison se rattachent ce qu'on appelle le *sens interne* et la liberté de la volonté.

Le *sens interne* est une expression figurée pour désigner un rapport de plusieurs masses de représentations, dont l'une s'approprie l'autre, de la même manière à peu près que les perceptions nouvelles du sens externe sont assimilées et élaborées par des perceptions anciennes homogènes.

La *liberté de la volonté* est *acquise* comme la raison et limitée comme celle-ci; car elle n'est autre chose que la possibilité pour la masse d'idées les plus fortes de devenir le siége d'une volonté ferme et qui s'élève au-dessus des excitations isolées du mécanisme psychique. Les enfants et les hommes qui ont perdu la raison, comme ceux qui sont en proie à la fièvre ou à l'ivresse, ne sont pas libres : les premiers ne le sont pas, parce qu'ils n'ont pas encore de caractère, c'est-à-dire parce qu'il n'y pas encore en eux de masses d'idées décidément prédominantes; ceux-ci, parce qu'il y a en eux quelque chose qui empêche les masses d'idées de se pénétrer[1].

Nous ne relèverons pas tout ce que cette psychologie laisse à désirer. Si, d'une part, elle est très-favorable au dogme de l'immortalité de l'âme, elle paraît, d'un autre côté, peu garantir la liberté. La raison y est réduite à n'être qu'un fait psychologique, et la liberté est acquise comme la raison. Un homme n'est raisonnable que par l'action des idées anciennes sur les idées nouvelles; il n'est libre qu'autant qu'il a du caractère, et il n'a du caractère qu'autant qu'il y a en lui des réunions d'idées décidément prédominantes, ce qui dépend uniquement du hasard ou d'une sorte de mécanisme intellectuel. C'est cette même théorie de la raison qui a fourni à

[1] Nous donnons l'analyse de la Psychologie de Herbart sous la note XXIX.

Herbart son principe de pédagogique, l'éducation se faisant, selon lui, par la transmission à la génération qui s'élève de toute l'expérience des générations qui ont vécu. Il oubliait que, si l'expérience peut être considérée comme l'action des idées anciennes sur les nouvelles, il n'y a de progrès que par la réaction des idées nouvelles sur les anciennes:

Avant d'exposer les principes de la *philosophie de la nature*, quelques observations préliminaires sont nécessaires

On a déjà vu le peu de fondement de l'idéalisme, qui prétend déduire cette science des lois de l'esprit, ainsi que le peu de raison du spinozisme, qui place la réalité dans une seule et même substance. Le système de quelques physiciens modernes, qui composent la matière de molécules dont les distances seraient plus grandes que les diamètres, et qui ne seraient liées entre elle que par leurs forces attractives, est une opinion encore moins justifiable. Les êtres simples n'ont rien qui tienne à l'espace, et ce qu'on appelle *cohésion* et *répulsion* est précisément ce qu'il s'agit d'expliquer et ne peut être supposé *à priori*.

La géométrie ne peut servir à fonder la physique générale, puisqu'elle admet l'espace comme donné. Au contraire, c'est la métaphysique qui fonde la géométrie par la construction de l'espace intelligible. L'espace géométrique est une grandeur continue, notion contradictoire, puisque les parties les plus proches d'une pareille grandeur ne peuvent être distinguées les unes des autres, et qu'elles se confondent, sans pouvoir cependant coïncider entièrement. Ensuite, nulle grandeur géométrique n'est une grandeur déterminée. Il faut distinguer entre le *quantum extensionis* et la distance. La géométrie ignore le premier et avec lui l'espace intelligible. Celui-ci repose sur la construction du *quantum extensionis*, sous forme d'une ligne *rigide* et non pas continue, qui se compose de points contigus et qui peut se diviser en de pareils points.

En traçant une ligne, on en produit par là même toutes les parties; le point où elle aboutit étant donné d'avance, est déterminé doublement; il est à la fois donné et produit, et la question est de savoir si les deux déterminations s'accordent. Rien n'empêche de considérer cette ligne comme un parfait *quantum extensionis*, dont tous les points sont à la fois les uns hors des autres et contigus; mais rien n'autorise à penser que le point donné et fixé d'avance coïncide parfaitement avec quelque point de ceux que le tracé a produits. Lorsque sur chacune des deux lignes *rigides*, qui se coupent, on désigne un point quelconque, on ne peut pas appliquer à ces points la proposition *qu'il est possible de tirer une ligne droite d'un point à un autre point donné*. Ces deux points sont fixes et à une certaine distance. A cela, la géométrie et la trigonométrie sont prêtes à répondre; mais elles diront le plus souvent que cette troisième ligne est *incommensurable* avec les deux autres, et qu'elle est à celle-ci dans un rapport *irrationnel*. En supposant donc que les deux premières lignes soient des quantités déterminées d'extension, la troisième n'en est pas une, et elle tombe entre deux mesures, dont l'une serait trop grande et l'autre trop petite. On supposait donc à tort que toute distance renfermait une quantité d'extension déterminée et déterminable.

Herbart montre ensuite que la notion d'une quantité *irrationnelle* implique tout autant que la notion du *continu*. « C'est ce que prouve déjà l'arithmétique, dit-il. Si les racines et les logarithmes doivent aller continuellement en croissant, il est impossible que les puissances croissent pareillement; elles laisseront, au contraire, des lacunes, où tomberont des nombres qui n'auront ni racines ni logarithmes. Et néanmoins on en exige pour tous les nombres sans exception. Or, comme les mathématiques, sans le secours de ces notions fondamentales, ne pourraient pas aller au delà de la règle de trois, il s'ensuit que cette science est

un tissu de contradictio s. Elle vit cependant, cette science, elle vit, grâce à la conf nce qu'elle met dans le progrès nécessaire de la pensée, qui corrige d'elle-même ce qu'il y a d'absurde dans les notions. »

Ces notions contradictoires ne peuvent pas servir à expliquer la réalité. Ce qui arrive réellement n'a rien de commun avec elles et ne doit pas être déterminé par elles. Nous voici sur le seuil de la porte par laquelle on entre dans la philosophie de la nature, qui n'est autre chose que le développement des principes posés. Ce monde est un monde d'apparences; il obéit aux mathématiques, et, comme celles-ci, il vit de contradictions. La matière est aussi peu une vraie réalité que le mouvement est ce qui arrive réellement; mais il faut pouvoir expliquer par quelles lois l'apparence naît de la réalité.

La première pensée fondamentale de la partie synthétique de la philosophie de la nature est fournie par la théorie des *perturbations* et des *conservations de soi;* c'est la notion générale, d'après laquelle deux êtres simples, en se pénétrant, sont mis dans un état interne déterminé, à peu près comme sont modifiés l'un par l'autre deux éléments analogues, tels, par exemple, que l'oxigène et l'hydrogène. Cette pénétration doit être conçue comme absolue. Tel est le principe de l'*attraction,* lequel, avec celui de la *répulsion,* donne l'origine de la matière. Les éléments, après s'être pénétrés par leur mouvement d'attraction, se repoussent en partie, et ne demeurent en repos, ne produisent un état déterminé, que lorsque l'attraction et la répulsion sont en équilibre. En se pénétrant, les éléments réunis occupent un espace, semblables à plusieurs points mathématiques, qui ne sont ni tout à fait les uns dans les autres, ni tout à fait isolés. C'est ainsi que de l'action des éléments simples les uns sur les autres naissent les premières molécules. Pour s'accroître, elles n'ont besoin que d'être entourées de beaucoup d'éléments de la première espèce, qui y pénétreront encore autant que le permet l'équi-

libre de l'attraction et de la répulsion. Et si, après cela, on transporte par la pensée la masse ainsi formée au milieu d'éléments de la même espèce, ceux-ci encore y pénètrent autant qu'ils peuvent, et ainsi de suite.

Si l'on compare cette théorie de l'origine de l'attraction et de la répulsion avec celle de l'activité intellectuelle, on voit que, là comme ici, les prétendues forces des êtres simples ont leur source dans leur rencontre fortuite. Leur qualité simple n'en demeure pas moins ce qu'elle est. Cette qualité est différente, inégale dans les êtres divers : de là, la différence du monde des esprits et de celui des corps, autant qu'il nous est donné de les connaître.

Après avoir ainsi posé ses fondements, la philosophie de la nature aura à rechercher les modifications que peuvent subir les principes indiqués.

D'abord, le degré d'opposition de deux êtres peut varier, et c'est d'après lui que se règlent la force de l'attraction et le degré de *densité* qui en résulte.

En second lieu, l'opposition peut être inégale, c'est-à-dire, pour déterminer dans les êtres d'une même espèce une pleine conservation de soi, il se peut qu'il faille le concours de plusieurs êtres d'une autre espèce, et, réciproquement, un seul être de la première espèce peut suffire pour porter tous ceux-ci à se conserver.

Ensuite l'opposition peut être transmise. Soit posée une petite masse entourée d'une si grande foule d'éléments d'une certaine espèce qu'un petit nombre seulement en peut être admis immédiatement à y entrer, dès lors à la surface de la masse accrue existera partout l'opposition au noyau. Il suit de là que la surface continuera à exercer l'attraction à l'égard d'éléments nouveaux, mais à un moindre degré que ne l'exercerait le noyau lui-même.

De la même manière la répulsion peut se transmettre, lorsque l'excitation intérieure prolongée dépasse la limite posée

par la possibilité de la conservation de soi. Toutefois, au delà même d'une certaine sphère, la répulsion se convertit en attraction.

Remarquons encore que, quoique des êtres de même nature ne puissent se troubler, ni s'attirer, ni se repousser, ils peuvent cependant, par leur combinaison avec des êtres d'une autre espèce, avoir acquis en commun un certain état intérieur. Si ensuite cette liaison et avec elle la condensation par l'attraction de ces autres êtres viennent à cesser, il ne reste que la répulsion.

Enfin, d'après ces mêmes principes, l'impénétrabilité apparente des corps n'est que relative. Il n'y a d'impénétrables les unes pour les autres que les matières qui, pour pouvoir se pénétrer, devraient d'abord changer les états internes actuels de telle sorte que des attractions plus faibles vinssent à se substituer à de plus fortes, ce qui est impossible. Des attractions plus fortes, au contraire, rendent les matières pénétrables ou même les dissolvent entièrement.

Que maintenant on se représente le nombre des êtres simples et primitifs comme très-grand, qu'on se figure en même temps entre leurs qualités simples des oppositions très-variées, les unes plus faibles, les autres plus fortes, que résultera-t-il pour eux de leur mouvement primitif et si divers? Les êtres qui se sont le plus opposés se condenseront à un haut degré; ceux, au contraire, qui ne formeront avec tous les autres que des oppositions faibles et inégales, ne contracteront ensemble que des liaisons peu solides. Il suit de là qu'il naîtra dans l'espace des masses isolées très-denses et fort distantes les unes des autres, et que les intervalles entre elles seront remplis par des matières plus subtiles.

La partie analytique de la philosophie de la nature commence par cette observation que les qualités des êtres ne nous apparaissent que par les conséquences de leurs oppositions, par l'attraction et la répulsion. Voilà pourquoi beau-

coup de choses, différentes en soi, nous paraissent homogènes, lorsqu'elles forment des oppositions pareilles, tandis que d'autres, quoique semblables ou de même nature, paraissent diverses, à cause de la diversité de leurs modifications internes.

Maintenant il faudra passer en revue toute la science expérimentale de la nature, afin de comparer les faits connus avec les principes de la partie synthétique. Or, ces faits sont de deux classes, selon que, pour les expliquer, il faut recourir ou non à l'intervention d'une matière subtile. A la première classe appartiennent la plupart des phénomènes, et d'abord tous les effets qui paraissent produits à distance; ensuite tous les phénomènes des corps fluides et liquides, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité; à la seconde, les phénomènes de la cohésion, de l'élasticité dans les solides, et de la cristallisation.

La *cohésion* est la conséquence immédiate de l'attraction.

L'*élasticité* est une propriété nécessaire de toutes les matières; car la densité est le produit de l'équilibre de l'attraction et de la répulsion. Lors donc que, par la pression du dehors, une matière est mise dans la nécessité de rapprocher ou d'écarter davantage les parties qui la composent, elle est forcée de céder, jusqu'à ce qu'elle se soit assez éloignée de sa situation normale pour éprouver la nécessité contraire.

Quant à la cristallisation, on peut l'expliquer ainsi : Lorsque deux êtres simples de même nature ont pénétré un troisième d'une autre espèce, quelle sera leur position respective? Ils formeront une ligne, et l'être différent occupera le milieu. Car les êtres pareils évitent de se pénétrer et se repoussent dans des directions opposées. Pour comprendre cela, qu'on se rappelle les aiguilles de glace, qui se composent d'hydrogène et d'oxigène. Trois éléments différents produisent des triangles, des liaisons de surface. Quatre, pour se lier, ont besoin d'un espace matériel. Il y aura donc des

corps agrégés par lignes, d'autres se composant de couches superposées, d'autres encore d'agrégats de petites masses.

Pour ce qui est des phénomènes de la première classe, qui ne peuvent s'expliquer qu'à l'aide de quelque matière subtile, il faut commencer par la *chaleur*, que les physiciens regardent comme le lien le plus puissant de toute la nature. Et comme, d'après ce qui précède, on ne peut pas expliquer la chaleur par une sorte de fermentation interne, qui ne saurait avoir lieu dans une matière une fois construite, il faut regarder la chaleur comme un élément et admettre un principe *calorique*. Pour cela, il suffit de rechercher la raison de la répulsion que la chaleur exerce sur elle-même. Il n'y a pas primitivement de forces agissant dans l'espace et point d'êtres dont la qualité simple emporterait la répulsion. La notion d'une matière subtile suppose d'abord qu'il y ait des êtres très-diversement et inégalement opposés aux autres, de telle sorte qu'il en faille peut-être des centaines ou des milliers pour rendre possibles dans un seul des autres une perturbation et une conservation de soi complètes; mais que ces milliers, en se transmettant réciproquement leur opposition à ce tiers seul, se mettent par là dans le cas d'une résistance ou d'une conservation de soi beaucoup trop forte pour chacun d'eux, il en résultera pour eux la nécessité de se fuir, afin que leur état extérieur réponde de nouveau à leur état interne. Or, si telle est la vraie raison de la répulsion dans le calorique, et il n'y en a point d'autre, la différence spécifique de la chaleur et des corps se trouve expliquée; car dès lors tout dépend de l'opposition qui a lieu entre le principe de la chaleur et les éléments du corps. Si cette opposition est très-forte et en même temps très-inégale, le calorique affecte beaucoup de répulsion. La densité du corps y contribue aussi; car plus il est dense, plus il renferme de parties produisant la répulsion. C'est pour cela que les métaux ont le moins de capacité de calorique; c'est encore pour cela que les rayons

convergent sous le verre, sans aucune trace de répulsion, jusqu'au moment où un corps solide est placé au foyer, et c'est ainsi que s'explique une observation de Davy, selon laquelle la flamme devient plus luisante lorsqu'il s'y produit un corps solide. La *lumière*, c'est le calorique s'échappant au dehors avec une grande vitesse. En général, la *combustion* n'est autre chose qu'une condensation subite et par conséquent diminution de la capacité de calorique, ou augmentation de répulsion dans le calorique. Le contraire a lieu lorsqu'un corps s'échauffe et se dilate peu à peu.

Herbart explique de la même manière la *fusion* et l'*évaporation*. Les *gaz* se distinguent des vapeurs par une moindre faculté de leurs éléments de se condenser ensemble, ou par une entière absence de cette faculté. Le gaz le plus ténu et le plus léger sera celui qui formera contre le calorique la plus forte et la plus inégale opposition. Par la grande quantité qu'il attire de celui-ci, il contracte cette élasticité avec laquelle il résiste à la pression de l'atmosphère. Or, ce gaz, c'est le gaz hydrogène, qui paraît être le plus puissant des éléments, lorsqu'on songe combien il faut proportionnellement peu d'hydrogène pour produire, dans toute autre combinaison et sur des quantités beaucoup plus grandes d'autres matières, un effet déterminé; c'est que sa qualité est très-différente de celle de tous les autres éléments. La loi de Mariotte, selon laquelle l'air se comprime dans le rapport des poids dont il est chargé, vient confirmer cette proposition que la répulsion dans la chaleur provient des corps avec lesquels le calorique s'est combiné.

L'analogie de la lumière avec la chaleur est évidente. *Une lumière lente est de la chaleur; une chaleur rayonnant avec rapidité est de la lumière.* Une grande vitesse avec peu d'intensité ne nous fait apercevoir que de la lumière sans chaleur; et lorsqu'avec une grande intensité la vitesse est modérée, nous ne trouvons qu'une chaleur opaque.

Des corps *transparents* laissent pour la plupart à la lumière sa vitesse ; mais le singulier phénomène qu'ils offrent d'attirer et de repousser tout à la fois la lumière, le phénomène de la réfraction et de la réflexion, paraît provenir de ce qu'ils la condensent par l'attraction, en y produisant en même temps un état dont l'effet est la répulsion réciproque des particules lumineuses.

Le mélange des *couleurs* semble avoir sa cause dans la diversité de la vitesse de ces mêmes particules. Les plus rapides donnent la couleur rouge, les plus lentes le violet. La lumière jaune paraît la plus dense.

La lumière des corps célestes n'a pas, sans doute, sa source en eux-mêmes, mais dans l'espace universel. Une masse quelconque d'éléments divers devient pour le calorique un noyau qu'il cherche à envelopper de toutes parts, et ces enveloppes se multiplient à l'infini. Or, on a vu qu'au delà d'une certaine sphère, la répulsion transmise dans les enveloppes devient attraction. Ainsi, le *soleil* doit exercer à d'immenses distances, sur toutes les sphères de la matière subtile, une contraction continuelle; de là un rayonnement au dedans, dont le rayonnement de la lumière au dehors est le constant effet, ainsi que la lueur d'un fer ardent est celui d'un échauffement continu.

Il reste à faire mention des forces naturelles *polarisantes*, nom sous lequel on peut comprendre le *magnétisme* et l'*électricité*.

Qu'on se représente deux êtres hétérogènes, se pénétrant imparfaitement. En supposant qu'ils persistent dans cet état, ils formeraient un *aimant* infiniment petit; car il résulte du principe de l'attraction que chacun des deux êtres aurait pour un troisième autant de force attractive qu'il manque à tous deux d'être parfaitement pénétrés. L'attraction polarisante n'est donc que le complément d'une polarisation imparfaite. Supposons maintenant qu'un corps composé d'un

grand nombre d'éléments divers soit de telle nature que deux de ses éléments constitutifs soient retenus par les autres dans cet état extraordinaire d'une pénétration imparfaite, et vous aurez l'*aimant*. On peut admettre que le fer est par excellence un pareil corps.

La raison de l'*électricité* est évidemment dans le contact intime de deux surfaces de nature différente.

L'effet de leur frottement ou de leur compression sera de produire dans les deux surfaces des états opposés. Dès ce moment le phénomène se complique par l'intervention d'une matière subtile. En conséquence de sa théorie des êtres simples, Herbart déclare indispensable l'hypothèse de *Symmer* prise à la lettre; car, dit-il, il est absurde d'admettre deux êtres différents dont la qualité primitive consisterait dans une simple relation de l'un à l'autre, la réalité ne pouvant pas consister en de simples rapports. On ne peut pas non plus expliquer avec *Franklin* tous les phénomènes de l'électricité par la seule différence de quantité d'un même fluide présent dans un système de corps. Enfin la répulsion qui éclate si fort dans tous ces phénomènes ne peut être rien de primitif et ne peut naître que du contact. Par là que les deux surfaces, par leur action mutuelle, se mettent réciproquement dans un état de conservation de soi, cette même matière subtile, qui est le principe des phénomènes de la chaleur et de la lumière, subit probablement des modifications déterminées par l'opposition des surfaces. On peut donc poser en principe que le fluide électrique latent ou neutre exige toujours que la surface où il se trouve soit dans un état opposé, tandis que l'électricité libre a déterminé conformément à elle-même la surface sur laquelle elle est en tension, et se trouve à cause de cela avec elle dans un rapport de répulsion.

La *physiologie* ou la *biologie* sert de milieu entre la psychologie et la philosophie de la nature, dont l'objet spécial est

d'expliquer la physique par des principes de métaphysique. Il faut éviter également de subordonner la psychologie à la physique ou la physique à la psychologie ; car il est également absurde de considérer l'esprit humain comme une manifestation particulière de la vie de la nature universelle, et de ne voir, avec l'Idéalisme, dans toute la nature qu'un produit de la pensée.

La *biologie,* si elle était suffisamment développée, aurait, comme la psychologie et la philosophie générale de la nature, une partie analytique. La pensée fondamentale de la première est celle-ci : la position extérieure des êtres simples, et par conséquent leur existence phénoménale comme matière, ne dépend pas nécessairement de leur qualité simple seule et des oppositions qui en résultent ; elle est encore déterminée en partie par les suspensions de l'être entre plusieurs états internes, et par tout ce qui en résulte, de sorte que cette position extérieure est conforme à l'état interne pris dans son ensemble.

L'idée de formation interne, telle qu'elle est donnée dans la psychologie, peut se transporter de l'âme à tout un système général d'êtres. Or, le degré et le genre de la formation interne étant très-variés, on en peut conclure que la configuration de la matière, en tant qu'elle est déterminée par là, doit être beaucoup plus variée que si elle n'était déterminée que par les seules qualités simples. On peut ajouter qu'à raison de l'état de suspension et d'agitation perpétuelle où se trouvent les états internes, cette configuration ne doit jamais être en repos ni parfaitement identique deux instants de suite : elle doit constamment s'effacer et se renouveler.

Les états internes sont tour à tour la cause et la conséquence de ce mouvement à l'extérieur. Ils changeront selon que changent la position des êtres et avec elle leurs perturbations et leurs conservations de soi. Mais par les nouvelles

modifications internes, l'état précédent, loin d'être détruit, devient tendance et cherche à se maintenir. A l'aide de l'attraction, les êtres en attireront d'autres par lesquels leur état primitif puisse être fortifié. Ces nouveaux êtres ainsi absorbés sont ceux qu'on appelle *assimilés*. Si l'on se rappelle maintenant que le principe de l'attraction est toujours l'*hétérogénéité*, on en conclura que, dans le système des êtres intérieurement formés, l'attraction ne peut pas aller jusqu'à la parfaite assimilation et doit être suivie d'expansion. Ainsi s'expliquerait l'*intussusception* aussi bien que le *turgor vitalis*, l'organisme vital.

A l'aide de ces principes on pourrait construire une physiologie générale, une théorie des conditions générales de la vie végétale et animale. La physiologie analytique a pour objet la nature animée sous toutes les formes que nous présente l'expérience, non la vie seule, mais la vie considérée sous le point de vue téléologique, la vie végétale s'étendant d'une manière indéterminée en des branches et des rameaux, la vie animale avec son unité et sa faculté de locomotion, enfin cette même vie animale servant d'organe à l'esprit qu'elle aide à former et à développer sans le dominer.

Ici, à mesure qu'on avance, la vie devient de plus en plus incompréhensible. La végétation en soi n'a rien de merveilleux, mais la rose et le chêne sont pleins de merveilles; les animalcules infusoires et les polypes rappellent la formation des moisissures et des lichens, la formation interne qu'il faut supposer dans toutes leurs parties; mais avec les insectes le monde se manifeste comme création, et pourtant l'insecte s'explique encore mieux par les principes posés dans la physiologie synthétique que le poisson et le quadrupède. Car dans le premier on voit une activité continue et déterminée par une série d'évolutions, et toutes ses manifestations correspondent exactement à ses besoins. *Tout l'animal obéit à tout son état.* Le quadrupède, au contraire, n'est pas un simple mécanisme

vital, un automate vivant; il ne se borne pas à se nourrir; il regarde le monde qui l'environne, il se joue, il s'amuse. Au point de vue purement physiologique, tout cela paraît superflu, surabondant. Il y a plus : les pensées, les soucis, les passions de l'homme, les sacrifices dont il est capable, paraissent contraires au but de l'organisme; ils usent la vie, et la détruisent au lieu de la soutenir. De ce point de vue, on ne comprend pas pourquoi l'esprit de l'homme s'ennoblit et se développe encore alors que déjà le corps commence à dépérir. La physiologie s'arrête ici : elle est obligée de reconnaître l'homme pour la plus grande des merveilles, et de s'humilier devant la religion, qui seule peut rendre compte de ces faits merveilleux.

CHAPITRE IX.

LA POLITIQUE[1].

L'État, dit Herbart, est, quant à son origine naturelle, une sorte de continuation des phénomènes organiques; car les corps, comme l'État, sont surtout le résultat de l'action réciproque et de la combinaison durable d'un grand nombre d'être simples intérieurement affectés. On devrait donc traiter à part de la politique et la composer d'une partie synthétique et d'une partie analytique. Dans la première on montrerait comment la société est née du plaisir, du besoin et de la force; comment ensuite elle s'est continuée par l'habitude et par l'éducation, fortifiée et développée par la propriété, le commerce, les arts et les sciences, transformée par les révolutions. La société serait considérée en elle-même, comme animée d'une volonté commune et ayant un but commun. Il ne serait pas ici question du *droit*, qui n'a aucune part à la formation de la société, et qui n'en devient une fin qu'après coup.

[1] Introduction, § 141.

La partie analytique de la politique s'occupe des États donnés dans l'histoire ; elle a pour objet d'expliquer les faits par les principes exposés dans la partie synthétique, et ainsi elle devient philosophie de l'histoire.

A côté de ces recherches théoriques se place la philosophie morale. Il doit y avoir entre la théorie et la pratique coordination et non subordination. Selon l'idée du *droit*, l'État doit reposer sur le consentement et l'accord de tous. Mais dans la réalité, non-seulement il n'en est pas ainsi, mais il n'en saurait être ainsi, puisqu'il est impossible que chacun s'occupe de tout. Si l'on applique à l'État l'idée du *droit*, l'État doit être démocratique ; car de cette idée se déduit directement le dogme de la souveraineté du peuple. Si ensuite on lui applique les idées de *bienveillance* et de *perfection*, selon lesquelles le but de la société est le plus grand bien-être et la plus grande culture intellectuelle possible, sa direction suprême devra appartenir aux plus habiles et aux meilleurs. L'État se présente sous ce rapport comme un système d'affaires, d'intérêts, d'administration, et par là est nécessairement limitée l'idée du droit. La juste combinaison de ces fins diverses est le véritable problème de la science politique. Le principe de cette conciliation est tout simplement celui-ci : Que chacun individuellement se soumette sincèrement aux institutions sous l'empire desquelles s'est nourrie sa jeunesse, et que tous ensemble soient disposés à se prêter à toutes les améliorations qui peuvent se concilier l'assentiment public et contribuer à la satisfaction de tous.

Le droit dans tout État réel est toujours plus ou moins imparfait. Mais il y a de grandes différences en plus ou en moins. Tout ce qui peut provoquer la désunion est un danger à cet égard. On supporte les inégalités de fortune et de considération ; mais une pauvreté sans espoir et une humiliation qui se voit sans remède, minent incessamment la base de la société et affaiblissent tout accord dans les sentiments, sur

lequel repose le droit, abstraction faite de toutes ses formes.

D'un autre côté, lorsque le mécontentement se traduit en actes et devient révolte, le droit, au nom duquel il éclate, n'est pas moins compromis que le bien-être public. Avec le désordre et le bouleversement se multiplient les injustices et les mécontentements.

Comme système d'intérêts et d'affaires, l'État repose sur une foule de capacités et d'industries, depuis celle du laboureur jusqu'à la science du général et du ministre. Les aptitudes diverses qui se développent et se coordonnent naturellement, l'État ne peut que les protéger et les diriger; mais il ne le pourra qu'autant qu'il sera lui-même fondé sur un droit plus ou moins parfait. Avec les lumières se développe le sentiment de l'imperfection des institutions, sous le rapport du droit : on réclame une constitution comme la reconnaissance et la garantie du droit, moment critique pour l'État, d'où il ne peut sortir sain et sauf que par la modération des deux partis et par le respect de tous pour la morale.

Toute la science du gouvernement consiste, en repoussant avec fermeté les exigences du moment, à satisfaire de plus en plus aux vœux constants et légitimes, nés des vrais besoins de la nature humaine, et à offrir à ces vœux et à ces besoins un moyen régulier et permanent de se manifester avec liberté.

La vraie force des constitutions n'est ni dans leur justesse logique, ni dans leur conformité aux intérêts véritables, ni dans l'énergie du gouvernement, mais dans leur accord avec la volonté actuelle des citoyens.

Quelles sont les destinées que la Providence réserve au genre humain sur la terre, c'est ce qu'il est impossible de prévoir exactement. Le monde animal et le monde végétal paraissent arrivés au terme de leur développement; l'organisation de la société humaine est toujours en progrès. Toutes

les portions de la grande famille éparses sur le globe, ne sont pas encore entre elles dans des relations régulières et constantes. Mais ces rapports et par eux une action réciproque tendent de plus en plus à s'établir, à s'étendre. Quand un jour toute la terre sera couverte d'États fortement organisés, les idées de domination universelle feront place aux besoins d'une immense confédération. Tous les États paraîtront petits auprès de leur ensemble ; et ainsi que l'astronomie humilie l'habitant du globe, ainsi la géographie politique humiliera les peuples et les souverains. Alors ce qui est naturel et nécessaire se fera mieux valoir dans toutes les institutions sociales. Personne n'osera plus espérer gouverner ni réformer arbitrairement les États, et alors enfin la voix de la justice et de la vérité sera peut-être mieux accueillie et plus écoutée.

RÉSUMÉ CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE HERBART.

Il s'en faut que le système de M. Herbart soit à l'abri de la critique. Ses défauts se reconnaissent surtout d'après un principe de critique établi par ce philosophe lui-même[1], aux écueils qu'il a voulu éviter, au but constant de son opposition. Son opposition porte principalement sur l'unité matérielle de tout savoir, sur l'idéalisme absolu et sur le principe dynamique et organique de la nature : sur tous ces points son opposition a dépassé le but. Non content de nier l'unité matérielle et absolue du savoir, il en a laissé les notions fondamentales sans lien, et n'a point cherché à les ramener à des principes communs. Occupé à rétablir le réalisme sur les ruines de l'idéalisme, il n'a tenu aucun compte des justes prétentions de celui-ci, et n'a point essayé de les concilier avec celles du réalisme. Enfin, dans son opposition au prin-

[1] *Einleitung*, etc., § 125.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Si, maintenant que nous voici arrivé au terme de notre travail, nous embrassons d'un coup d'œil général ce vaste ensemble de pensées et de systèmes, quel résultat en tirerons-nous dans l'intérêt de la vérité et de la science? Nous contenterons-nous d'avoir exercé notre faculté logique, d'avoir fécondé notre esprit, éclairé notre raison, en reproduisant et en comparant les méditations profondes et subtiles de ces penseurs illustres? En rejetant tous les systèmes comme tels, nous bornerons-nous à faire notre profit des précieux détails dont ils sont remplis, et toutes ces pensées fondamentales, ces pierres angulaires de tant d'édifices magnifiques tombés en ruines, les rejetterons-nous toutes ensemble comme inutiles, ou ne les recueillerons-nous pas du milieu de ces débris, pour les faire servir à la construction de la philosophie universelle, de cette *philosophia perennis* dont parle Leibnitz, et à laquelle, depuis tant de siècles, travaille l'esprit humain? Faisons repasser sous nos yeux les pensées principales, pour voir quelles sont celles que nous voudrions retenir et qui, selon nous, doivent être conservées, soit pour entrer comme éléments constitutifs dans la philosophie de l'avenir, soit pour servir de règles aux recherches futures.

A cet effet rappelons-nous d'abord la distinction établie par Kant entre les principes *constitutifs*, servant de base matérielle à une doctrine, et ce qu'il appelle des principes *régulateurs*, de simples *idées*, qui sont l'expression complète de la perfection idéale de la connaissance, idées auxquelles doivent être rapportées toutes les recherches, phares intel-

lectuels qui brillent dans la nuit de l'inconnu, et qu'il faut sans cesse avoir en vue pour faire bonne route dans les espaces infinis de la pensée.

Ensuite, avant de résumer notre ouvrage dans une conclusion très-générale, qu'il nous soit permis de faire une observation sur la manière dont nous avons entendu qu'il était possible de satisfaire à la seconde partie du programme de l'Académie, relatif à la question que nous avons osé traiter.

« Faire connaître par des analyses étendues les principaux systèmes qui ont paru en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours; s'attacher principalement au système de Kant, qui est le principe de tous les autres » : voilà ce que l'Académie a demandé dans la première partie de son programme. Nous croyons avoir fait de notre mieux pour remplir cette partie principale de la tâche qui nous était imposée. Sans négliger entièrement les philosophes de second ordre, nous nous sommes surtout attaché à reproduire les systèmes de six philosophes principaux, que nous avons partagés en deux groupes bien distincts. Le premier comprend Kant et son continuateur Fichte, avec Jacobi, leur contradicteur commun. A leur idéalisme subjectif et plus ou moins sceptique, ce dernier opposa la philosophie du sentiment, du savoir immédiat, une sorte de réalisme naturel en apparence, mais rationaliste au fond. Le second groupe se compose de Schelling et de Hegel, avec Herbart, leur adversaire le plus redoutable. Schelling introduisit dans la philosophie un principe nouveau, auquel Hegel donna de plus grands développements et qu'il modifia par une méthode nouvelle : à leur idéalisme objectif et absolu, Herbart opposa un réalisme savant, une sorte d'empirisme intellectuel ou logique.

Nous avons donné des analyses plus ou moins étendues de tous ces systèmes, en nous attachant princ palement à ceux de Kant et de Hegel; à celui de Kant, comme le demandait le programme, parce qu'il est le principe ou le point de

départ de tous les autres; puis à celui de Hegel, parce qu'il est à la fois le terme de ce grand mouvement philosophique, et le commencement d'un mouvement nouveau. Avant de prétendre écrire l'histoire de ce mouvement nouveau, il faut lui laisser le temps de se développer et de prendre une direction bien déterminée.

La seconde partie de la question proposée nous imposait le devoir d'*apprécier la philosophie allemande, de discuter les principes sur lesquels elle repose, les méthodes qu'elle emploie, les résultats auxquels elle est parvenue; de rechercher la part d'erreur et la part de vérité qui s'y rencontrent, et ce qui, en dernière analyse, aux yeux d'une saine critique, peut légitimement subsister sous une forme ou sous une autre de ce mouvement philosophique.*

Pour répondre à cette partie du programme, nous avons fait suivre les analyses des principaux ouvrages d'observations critiques et de résumés partiels, et l'exposé complet de chaque système d'un résumé substantiel de son ensemble. Maintenant nous n'avons plus qu'à caractériser la philosophie allemande depuis Kant d'une manière générale, dans ses résultats généraux.

Il y aurait, sans doute, de la présomption à vouloir dire dès à présent tout ce qui pourra légitimement subsister, sous une forme ou sous une autre, d'un mouvement philosophique si récent; mais on peut, à cet égard, présenter des conjectures, des vœux, des généralités, en laissant au temps le soin de les confirmer ou de les réduire à leur juste valeur.

Il est un autre éclectisme que celui auquel se livrent, dans le silence du cabinet, quelques savants laborieux et désintéressés, un éclectisme plus puissant et plus infaillible : c'est celui du temps, qui est à la fois conservateur des grands principes et des vérités essentielles, et le plus grand des novateurs, comme l'a dit Bacon, parce qu'il est essentiellement éclectique : c'est l'éclectisme collectif de l'esprit hu-

main, qui se fortifie de son passé et s'accroît incessamment par son développement progressif; c'est le progrès auquel travaillent tous ceux qui pensent et qui écrivent, travail interrompu quelquefois, mais toujours repris, et par lequel les peuples instruits s'approprient les produits intellectuels des hommes de génie, mais qui suppose beaucoup de travaux isolés et particuliers, et que doit compléter et couronner l'éclectisme proprement dit. C'est là ce qui constitue le progrès réel et universel, et l'éclectisme, tel que nous l'entendons, et qui n'est que le bon sens toujours plus éclairé, plus profond, plus savant, est la conscience raisonnée de ce progrès.

Cette assimilation lente, par laquelle l'esprit humain tire de tous les systèmes ce qui lui convient, l'historien de la philosophie doit chercher à la saisir et à la décrire; mais pour cela il faut que pour chaque époque elle ait eu le temps de se consommer. En attendant, tout ce qu'on peut faire, c'est de préparer ce travail, d'y concourir pour sa part et de le faciliter. Pour cela, en ce qui concerne la philosophie allemande depuis Kant, il importait de la faire connaître aux autres nations; de la mettre surtout à la portée de l'esprit français; pour qu'elle devienne plus tôt un élément de la philosophie universelle, il faut la dépouiller autant que possible de tout ce qu'elle a de national. C'est là ce que nous avons essayé de faire; et si, après cela, nous hasardons quelques vues d'ensemble sur ce qui pourra subsister des idées générales de la philosophie allemande, c'est uniquement pour déférer au vœu du corps illustre, appelé par sa position à jouer un si grand rôle dans le développement intellectuel de l'humanité.

Nous l'avons dit : Kant, Fichte, Schelling et Hegel, d'une part, Jacobi et Herbart, de l'autre, représentent toute la pensée allemande, quant à ses directions principales, depuis 1780 jusque vers 1830; ceux-là en suivant les voies de l'idéalisme, ceux-ci en protestant contre lui, l'un au nom de la

conscience et du sens commun, l'autre au nom de la science. Tous, quelques dissentiments qui d'ailleurs les séparent, sont d'accord sur un point important : ils sont unanimes pour rejeter l'expérience sensible comme source unique de la connaissance, et la matière comme le seul principe de toute existence et de toute réalité, pour condamner le sensualisme et le matérialisme, l'empirisme vulgaire.

L'insuffisance de l'expérience sensible pour expliquer la conscience, et l'impuissance du matérialisme à rendre raison des phénomènes internes, des faits moraux et intellectuels, sont aujourd'hui généralement reconnues; le sensualisme, avec toutes ses conséquences théoriques et pratiques, est pour jamais banni de la science, grâce aux efforts réunis de la philosophie française et de la philosophie allemande; et si, dans les deux pays, des voix discordantes se sont élevées dans les derniers temps surtout, cette recrudescence du matérialisme sera de courte durée, et ne servira qu'à en mieux constater la chute.

Ce triomphe du spiritualisme qui caractérise la philosophie des deux nations au dix-neuvième siècle, est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas dû à une simple réaction, à une sorte de restauration philosophique, mais qu'il a été obtenu à une époque où les sciences physiques ont fait le plus de progrès, et où la pensée a pu s'exprimer avec une entière liberté.

Si Kant reconnaît l'expérience interne et externe pour la source unique de toute connaissance réelle, il fait de cette expérience elle-même un produit de l'activité de l'esprit, et ne voit dans les lois et les formes générales de la nature que les lois et les formes de la sensibilité et de l'entendement. Jacobi et Herbart sont réalistes; ils soutiennent la réalité indépendante des objets; mais le premier regarde en même temps la conscience comme la garantie de cette réalité et comme le dépôt naturel des vérités morales et religieuses,

dont la raison est l'organe ; le second reconnaît à la pensée le droit de rectifier, de modifier et de compléter, selon les exigences de la logique, les données de l'expérience, et cherche la vérité fort au delà de l'empire des sens.

Fichte a trop accordé au sujet ; mais il a mis hors de doute la spontanéité et la puissance du *moi*, et, s'il est résulté de sa noble philosophie que le moi ne peut par lui seul comprendre le monde, et que, s'il renonce à voir par les yeux, à sentir par les organes mis à son service, le monde réel lui échappe, cela prouve uniquement qu'en regard du sujet pensant, il faut admettre un objet indépendant de lui, mais en rapport et en harmonie avec lui, agissant sur lui et prêt à subir son action à son tour.

Kant, Fichte, Schelling et Hegel sont idéalistes, mais à des degrés divers. Kant professe ce qu'il appelle l'idéalisme *critique* ou *transcendantal*, et proteste contre le système de Berkeley. Sa philosophie n'est idéaliste que quant aux phénomènes et non quant aux choses en soi. L'idéalisme de Fichte est plus radical, et ce philosophe n'a pu se défendre du nihilisme et de l'athéisme que par cette même foi en la raison morale par laquelle Kant avait rétabli les vérités que théoriquement il regardait comme problématiques. L'idéalisme de Schelling et de Hegel est absolu et objectif, non comme celui de Berkeley, mais dans un sens tout nouveau, et on le désignerait plus justement par le nom de *rationalisme* ou d'*intellectualisme absolu*. Ils ne nient pas l'existence réelle du monde extérieur, mais ils la présentent comme issue de l'esprit, comme déterminée par les idées, seules primitivement et essentiellement vraies et réelles. Ils admettent l'expérience, mais ils ne la considèrent que comme la surface des choses, comme n'étant pas au fond ce qu'elle paraît sous son aspect immédiat, et l'intellectualisent par l'intuition rationnelle et le mouvement nécessaire de la pensée souveraine.

Kant n'accorde à la raison, comme faculté de connaître, qu'une autorité de critique, et prétend la renfermer, pour la connaissance, dans les limites du monde phénoménal; mais il lui attribue une autorité relative comme faculté logique, et une valeur absolue seulement comme faculté pratique. Le rationalisme de Fichte est plus décidé que celui de Kant; mais, ne pouvant expliquer le monde réel par le seul mouvement de la pensée, il le nie théoriquement, et ne l'admet que sur la foi de la raison pratique.

Jacobi, tout en se défiant de la spéculation discursive, de la spéculation de l'*entendement*, qui applique à tort les maximes de l'expérience aux choses métaphysiques, est rationaliste, en ce qu'il accorde une confiance entière au contenu de la nature raisonnable de l'homme, de la conscience fécondée et développée par l'observation et la pensée.

Herbart est rationaliste en accordant à l'intelligence non le droit de faire abstraction des faits et de s'exercer dans le vide, mais celui de les interpréter, de les compléter par l'analogie et de les transformer par la pensée.

Schelling et Hegel, enfin, égalent la raison humaine à l'intelligence divine, la font dépositaire des idées éternelles, et prétendent, par le mouvement nécessaire de la pensée, comprendre et reconstruire l'univers, l'ordre physique et l'ordre moral.

Le rationalisme est donc partout dans la philosophie allemande : il en est l'âme, soit qu'elle prétende expliquer le monde *à priori*, soit qu'elle reconnaisse la nécessité de se fonder sur les données de l'expérience.

En ce qui concerne les questions religieuses, Kant, Jacobi et Herbart sont *théistes;* mais Kant n'admet qu'une théologie *morale,* Jacobi qu'une théologie de *sentiment,* Herbart que la *physico-théologie*. Fichte, Schelling et Hegel sont *panthéistes*, à des titres et à des degrés différents. Fichte professe une sorte de panthéisme moral. Le panthéisme de

Schelling est plus matériel, celui de Hegel tout idéaliste ou logique. Ainsi le principe divin ne manque nulle part, et l'on ne peut, de bonne foi, refuser de reconnaître à aucun de ces systèmes le caractère religieux. Ce panthéisme grossier qui divinise la matière et qui seul, en principe, équivaut à l'athéisme, est étranger à toutes ces philosophies, et les conséquences antimorales ou irréligieuses qu'on en peut déduire, étaient loin de la pensée ou des sentiments de leurs auteurs.

Quant à l'*immortalité de l'âme,* elle paraît incompatible avec le panthéisme de Schelling et de Hegel. En associant l'homme à Dieu, en le confondant avec son essence, le panthéisme semble lui ôter l'espoir d'une véritable immortalité, en tant que la mort est la fin d'une existence temporaire et son retour à la substance universelle. Cependant Schelling lui-même et une fraction de l'école de Hegel ont essayé de concilier l'immortalité personnelle avec le panthéisme. Jacobi y croit de toute son âme; Kant la pose comme une condition nécessaire de la loi morale, comme aussi certaine que la loi morale elle-même. Fichte l'admet de la même manière, et Herbart trouve ce dogme si simple, si évident, qu'il lui paraît superflu de le prouver : il résulte nécessairement de sa doctrine sur l'âme, simple en son essence, et partant éternelle et impérissable.

Pour la *morale,* Kant, Jacobi et Herbart se rangent d'un côté, contre Schelling et Hegel. Fichte occupe le milieu entre les deux partis. Le principe de Kant est tout rationnel; celui de Jacobi tout de sentiment, et la morale de Herbart est à la fois rationnelle et de sentiment. Fichte professe une morale mystique, mais forte et généreuse, pleine à la fois de dignité personnelle et d'abnégation, d'indépendance et de dévouement. Dans l'idéalisme de Schelling et de Hegel, la raison pratique est comme absorbée par la raison théorique, et la morale proprement dite n'y occupe qu'une place secon-

daire. Le commandement absolu de l'idéalisme panthéiste est celui-ci : *Connais-toi toi-même*, et toute la destination de l'homme, dans ce système, semble être d'arriver à se savoir comme esprit absolu. Mais quoique, dans cette philosophie, la morale paraisse impossible comme science, et que la moralité ne s'y montre que comme un degré du développement de la conscience, elle remplit néanmoins l'homme du sentiment de sa dignité, d'une noble pudeur, et, comme le stoïcisme, commande toutes les vertus fortes et généreuses.

La *liberté morale* n'est pas également garantie dans tous ces systèmes. Selon Kant, la liberté est le seul fait rationnel immédiat, la seule loi que nous connaissions du monde intelligible. Selon Jacobi, elle est tellement certaine qu'elle est pour lui la mesure de la vérité des systèmes, et qu'il est prêt à rejeter, sans autre examen, comme fausse, toute philosophie fataliste. Fichte en fait l'essence même de l'esprit, le principe du moi. Herbart, sans nier la liberté, ne la considère pas cependant comme un fait primitif, et la fait naître, ainsi que la raison elle-même, du développement de l'intelligence, du concours et du travail des idées. Schelling et Hegel professent un *fatalisme intelligible*. La liberté suppose l'individualité, une personnalité réelle, que le panthéisme n'admet pas.

Quant à la *philosophie de la nature* enfin, Kant, Schelling et Hegel, expliquant tout dynamiquement, sont ensemble opposés à Herbart, dont la physiologie est entièrement dominée par le principe mécanique, bien qu'il reconnaisse que ce principe ne suffit pas pour expliquer tous les phénomènes du monde organique.

Tous ces philosophes ont eu et ont encore de nombreux adhérents; il doit donc y avoir dans le système de chacun un fond de vérité; car, si l'erreur peut séduire un instant, elle ne saurait entraîner sur ses pas l'élite des esprits.

Il fut un temps où toute l'Allemagne pensante était pour

ainsi dire de l'école de Kant, les uns le suivant par entraînement, les autres, et parmi eux les hommes les plus distingués, par conviction. Ce qui mérita surtout leur assentiment est précisément ce qui restera de la philosophie de Kant : c'est l'idée d'une critique de l'entendement et l'esprit de sa morale.

Une critique de ce genre, l'étude de l'esprit humain, de sa nature, de sa portée et de ses limites, une théorie de la connaissance, fondée sur l'examen de ce qu'il y a de primitivement donné dans l'intelligence, sur l'analyse de la conscience, sera toujours le commencement obligé de la philosophie. Malgré les objections de Hegel, la critique n'est pas une chose absurde; car lui-même, quand à la pensée selon l'entendement il oppose la pensée selon la raison, et quand il cherche à prouver que l'esprit est l'absolu, fait quelque chose de semblable. La critique des systèmes, si divers et souvent si contradictoires, conduit nécessairement à celle de la raison elle-même, non pour en établir l'autorité, mais pour en sonder les profondeurs et pour en étudier les instincts, les dispositions, les lois et les opérations. Il résultera toujours d'un pareil examen que le système de nos connaissances repose sur une base intellectuelle; que les formes en sont fournies par l'entendement. De là on ne conclura pas nécessairement avec Kant que tout est subjectif dans notre savoir, mais seulement que le savoir est le monde saisi de notre point de vue, une manière de voir limitée et inadéquate, vraie en soi bien qu'incomplète. Avec cette réserve on peut avoir une entière confiance dans les produits de la raison, sans pour cela faire de celle-ci la mesure absolue de l'univers.

Le plus beau résultat de la *Critique* de Kant fut de faire reconnaître l'autonomie de la volonté, la liberté morale, et d'assurer, si ce n'est la suprématie, du moins l'indépendance de la raison morale. On pourra modifier la formule générale

de la morale de Kant, on pourra en remplir le vide par l'étude du sentiment, on pourra en tempérer la rigueur; mais le principe souverain, présenté par lui dans toute sa pureté, subsistera; la loi, montrée par lui dans toute sa majesté, ne pourra plus être méconnue. On pourra la nier, si on l'ose, mais on ne pourra plus la défigurer; il faudra la rejeter ou la reconnaître dans toute sa grandeur. Kant a vaincu à jamais, aux yeux de la science du moins, la morale de la simple prudence et de l'égoïsme.

Ce qui restera encore de Kant, bien que sous une autre forme, c'est sa *théologie morale*, sa preuve indirecte de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, comme conditions nécessaires de la loi morale; ce sont enfin ses principes de politique, couronnés par l'idée d'un *État juridique universel*, comme fin providentielle de l'histoire.

Pour ce qui est de sa théorie du beau et du sublime, qui a séduit Schiller lui-même, elle a été le commencement d'une esthétique nouvelle : elle n'est pas fausse, mais incomplète. Le beau et le sublime sont tout aussi bien dans les objets que dans le sujet; mais, sans le sentiment et la pensée, ce ne sont que des formes vaines, des sons et des couleurs sans beauté et sans harmonie.

Les deux faits principaux de l'œuvre de *Fichte*, c'est d'abord son idéalisme héroïque, et ensuite sa morale toute de dévouement et d'abnégation. Chose singulière! Nul philosophe n'a plus insisté que lui sur la souveraineté du moi, sur l'inviolabilité de la liberté, sur le droit absolu de la personnalité; nul n'a établi plus éloquemment la dignité personnelle de l'homme, et nul moraliste n'a poussé plus loin le respect du devoir, le précepte de l'abnégation de soi : c'est que cette dignité qu'il se reconnaissait à lui-même, il la respectait dans les autres, et que si, pendant quelque temps, l'*ordre moral* était son Dieu, il prouva du moins qu'il était prêt à tout sacrifier à l'objet de son culte.

Son idéalisme demeurera pour attester jusqu'où peut aller l'esprit dans l'effort de tout tirer de sa propre substance, de tout expliquer par sa propre activité, et sa morale est la plus haute expression de ce qu'exige de nous la conscience de notre dignité. Cet idéal de dignité personnelle, d'union et de dévouement, est l'âme de la morale comme théorie, en même temps que l'idéal de perfection que la société doit chercher à réaliser.

Cet idéalisme, qu'il a exposé dans sa *Théorie de la science,* doit trouver sa place en toute philosophie, comme une preuve à la fois de l'activité propre de l'esprit et de son insuffisance : il atteste en même temps la spontanéité primitive du moi et la nécessité, pour expliquer la connaissance, d'admettre *à priori* l'existence d'un monde objectif. Pour avoir le droit de professer le réalisme, il faut avoir tenté la voie de l'idéalisme selon Fichte.

A cet examen du *moi pur,* qui est l'objet de l'idéalisme de Fichte, à cette critique de la raison pure qui fut l'objet des méditations de Kant, devra se joindre l'analyse de la conscience actuelle, analyse qui n'a cessé d'occuper *Jacobi,* à l'exemple des Écossais qu'il cultivait beaucoup, cette même analyse à laquelle se livre avec tant de succès l'*école psychologique* française. Jacobi aura plus que personne fait comprendre la nécessité de ce travail, qui n'est pas encore la philosophie, mais qui en est la base et que toute philosophie suppose. Par cette analyse du contenu actuel de la conscience, il s'agit surtout de distinguer ce qui en appartient à la conscience de l'homme comme tel, ce qui, au même degré de développement, est dans toutes les consciences, d'avec ce qu'il peut s'y trouver de fortuit, de factice, d'imposé, d'inessentiel. Si l'on réussit dans cette vérification, qui suppose un critérium qu'aura fourni la critique, alors peu importe que le contenu actuel soit le produit de l'expérience, c'est-à-dire de l'action du monde extérieur sur nous, ou celui du

développement d'une virtualité interne, ou plutôt le résultat du concours de ces deux facteurs : dans tous les cas il n'y aura dans la conscience que de la réalité, de la vérité. Là se révèlent avec constance le sentiment religieux, le sentiment moral, le sentiment du beau, l'amour désintéressé du vrai et du savoir, toutes ces dispositions fondamentales qui constituent la nature raisonnable de l'homme, les véritables titres de l'humanité, documents éternels de son origine, de sa destination et de ses devoirs. Cette analyse de la conscience devient naturellement philosophie morale, et fait comprendre que le devoir général de l'homme est d'exercer et de développer harmoniquement les nobles facultés que Dieu a mises en nous. C'est là qu'il faut sans cesse ramener la spéculation lorsqu'elle arrive à des résultats qui révoltent la conscience; c'est la boussole sur laquelle il faut s'orienter sans cesse, pour ne pas s'égarer du droit chemin. La spéculation pourra aller au delà de ce qui est ainsi donné dans la conscience; mais elle ne peut arriver légitimement à des résultats qui y soient contraires. On peut lui laisser un libre cours, sauf à la soumettre toujours à ce contrôle souverain. Le mérite de Jacobi est précisément d'avoir constamment opposé la voix de la conscience aux aberrations de la philosophie contemporaine. Son tort fut de s'être irrité de sa liberté, d'avoir voulu la ramener avec colère, et de n'avoir pas su convertir cette analyse elle-même en une véritable philosophie. Ce double tort on peut l'éviter, tout en acceptant la position que Jacobi a faite à la pensée philosophique.

Il existe en Allemagne une école nombreuse et respectable, bien qu'elle fasse peu de bruit, qui cultive la philosophie dans le sens de Jacobi, mais en alliant sa foi dans la conscience à la critique de Kant; en même temps cette école suit avec intérêt et étudie avec soin les systèmes contemporains, en opposant à leur éclat éblouissant le bouclier que leur fournit la conscience, une conscience qui se connaît et qui a foi en elle-même.

Le principe fondamental de la philosophie qui part de l'analyse et de la critique de la conscience, est l'harmonie préétablie entre la nature interne et la nature extérieure, entre le sujet et l'objet, l'accord de la pensée légitime et de l'existence objective. Ce principe vrai, qui bien compris est tacitement reconnu par toute philosophie affirmative, Schelling l'exagéra et en fit le principe de l'identité absolue de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la nature. Selon Jacobi, la conscience immédiate est infaillible dans celles de ses affirmations qui sont fondées en elle; mais elle ne peut savoir que ce qui est fondé en elle, son propre contenu. Selon Schelling et Hegel, la raison spéculative n'est pas seulement infaillible et tout objective; mais elle peut atteindre à la science divine, absolue, et reproduire par l'intuition intellectuelle, par le mouvement de la dialectique, la création de l'univers, l'évolution de l'être. La philosophie peut renoncer à cette folle prétention d'égaler la pensée humaine à la pensée divine, sans cesser pour cela d'aspirer à la science parfaite que Dieu seul possède.

Schelling, le plus beau génie parmi tous ces philosophes que nous avons passés en revue, relève tout à la fois de Platon, de Brunus et de Spinoza. Il y a chez lui de l'orientalisme, du néoplatonisme du gnosticisme, et Brunus et Spinoza l'inspirèrent plus encore que Kant et Fichte. Il a le premier exposé dans toute sa force l'*idée*, l'idéal de la philosophie de la nature. Cette philosophie suppose un principe unique et *immanent*, un principe dynamique, par lequel l'univers, comme totalité absolue, est un tout organique et vivant. Nous ne prétendons pas que ce principe existe réellement, ou qu'il puisse être prouvé et montré; ni, s'il était trouvé, que l'on pût suivre des yeux ou de la pensée ses métamorphoses successives : nous disons seulement que c'est ainsi que, dans l'intérêt de la science, il faut concevoir et étudier la nature comme nature; que c'est en vue de cette unité de principe et d'évolution qu'il faut diriger les re-

cherches. Ce n'est qu'à ce prix que la science de la nature peut former un système, au lieu de n'être qu'un amas de faits juxtaposés, sans lien et sans unité. Cette idée de l'unité de la nature, d'une continuité absolue dans les phénomènes, depuis les formations les plus simples jusqu'au cerveau de l'homme comme siége de la pensée, est la condition du progrès de la science physique et de sa réduction en système. On peut, on doit l'admettre idéalement et y conformer ses recherches, sans cesser pour cela de considérer chaque chose comme existant pour soi, de voir dans l'homme autre chose que le dernier produit de la vie animale, et surtout de rapporter toute la nature à Dieu, sa cause et son principe véritable.

L'*idée* de Hegel est plus vaste encore : elle est à la philosophie tout entière ce que l'idée de Schelling est à la philosophie de la nature. Conçue par ce dernier, d'après Spinoza, sous le nom d'*idée des idées* ou de *notion éternelle*, elle a été appliquée et suivie par Hegel avec un héroïsme sans pareil et un génie admirable. Hegel a le mérite d'avoir saisi le problème de la spéculation dans toute sa grandeur. Cette idée ne peut pas plus être absolument réalisée que l'idée de la philosophie de la nature; mais il faut la retenir, l'avoir sans cesse en vue et chercher à la réaliser par approximation. Au fond elle a toujours été l'âme de la philosophie, et toute vie philosophique dépend de la présence de cette idée. Seulement Hegel l'a formulée avec le plus de précision et l'a appliquée avec le plus de hardiesse.

Cette même idée de l'évolution logique d'une virtualité primitive, qui est le principe de toute la philosophie de Hegel, se retrouve dans toutes les parties du système : elle préside à sa philosophie des religions, à sa philosophie de l'histoire, à son histoire de la philosophie. Il n'y a pas de véritable philosophie de l'histoire sans la supposition que l'humanité est en marche pour réaliser une fin, que cette fin c'est la liberté universelle, la réalisation de l'*État absolu*.

De même il n'y a pas de véritable histoire de la philosophie, si l'on ne voit dans cette histoire qu'une succession fortuite de systèmes. Nous n'admettons pas que la fin de l'humanité soit celle que Hegel lui assigne, non plus que la philosophie, dans toutes ses révolutions, n'ait d'autre but que d'amener l'esprit à se reconnaître pour l'absolu; mais nous disons que pour faire de l'histoire universelle un ensemble, pour donner à tous ses mouvements une valeur, il faut supposer qu'ils tendent tous à une même fin, et que l'histoire de la philosophie n'est vraiment instructive qu'autant qu'on y voit un acheminement constant vers la découverte de la vérité absolue. On peut de même adopter le principe selon lequel Hegel considère toutes les religions comme autant de formes ou de degrés de développement de la conscience religieuse, et que la fin de ce développement est la religion véritable, sans faire pour cela du christianisme une forme passagère et purement historique.

La philosophie de Herbart aura beaucoup contribué à la ruine des systèmes idéalistes, et pourra servir de transition au rétablissement d'un réalisme véritable.

L'idéalisme comme système absolu et définitif sera abandonné; mais ce ne sera que sur ses ruines et en partie de ses ruines même que pourra s'élever une philosophie nouvelle. Cette philosophie ne sera pas l'ancien dogmatisme réaliste que Herbart a travaillé à rétablir : ce sera un réalisme tempéré par l'idéalisme, un idéalisme réaliste, un réalisme rationaliste, fondé, non sur l'identité réelle du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, mais sur l'harmonie que Dieu lui-même a établie entre la raison et le monde, entre la nature intelligente et la nature réelle, entre la raison qui est en nous et la raison divine dont l'univers est l'expression.

« La philosophie allemande, disions-nous en 1843, est à la veille d'une nouvelle révolution. Les excès d'une fraction de l'école hégélienne ont provoqué une vive réaction contre l'idéalisme absolu, réaction dont la réapparition de Schelling dans le monde philosophique a doublé la vivacité. Ce nouveau mouvement de la pensée allemande est digne de toute l'attention des philosophes français ; mais, avant de le décrire, il faut lui laisser le temps de se développer, et il faut attendre surtout que M. de Schelling ait achevé de formuler son nouveau système. » Aujourd'hui, en 1848, nous attendons encore. Une révolution plus grande est venue agiter le monde et appeler l'Allemagne à d'autres destinées. Puissent-elles être heureuses, et puisse bientôt l'ordre rétabli dans les esprits aussi bien que sur la place publique, leur permettre de revenir aux paisibles travaux de la pensée et de la science !

Quinze années se sont écoulées depuis la mort de Hegel, et pendant ces trois lustres bien des faits remarquables se sont produits dans le domaine de la philosophie allemande. Si nos forces et le temps ne nous font pas défaut, nous ferons de l'histoire de cette époque l'objet d'un ouvrage spécial : ce sera le complément de celui dont nous livrons aujourd'hui le dernier volume au jugement du public et que nous recommandons à son indulgence.

D'une part, en présence de la philosophie nouvelle de M. de Schelling, nous rapporterons les tendances si diverses de l'école de Hegel, surtout celles des jeunes hégéliens, la philosophie arbitraire et effrénée de Bruno Bauer et des siens, la philosophie désespérée et violente de Feuerbach et consorts, la philosophie révolutionnaire des socialistes et des communistes ; — d'autre part nous caractériserons les travaux des disciples de Herbart et de Fries, ceux de M. Ernest Reinhold

d'Iéna, de M. Ulrici de Halle, de MM. Weisse et Henri Fichte, de M. Beneke de Berlin, et d'autres encore, y compris les débats du congrès philosophique réuni à Gotha la veille de la révolution.

Une revue bibliographique, indiquant les livres de philosophie allemande qui depuis Kant ont conservé le plus de prix et offrent le plus d'intérêt et d'instruction en tout genre, terminera cet ouvrage.

Nous espérons que l'impression dernière qu'il laisserait au lecteur serait la certitude que, dans la patrie de Kant, la saine raison finira par triompher des écarts de l'imagination spéculative et des excès d'une dialectique orgueilleuse, qui ne peut que s'égarer si elle n'a pas soin de s'orienter sans cesse sur la voix de la conscience et sur les intérêts éternels de l'humanité.

NOTES ET ADDITIONS.

I.

(Addition à la page 35 du vol.)

Ce qui prouve quelles grossières erreurs la tradition a mises sur le compte d'Aristote, dit Hegel, c'est qu'on lui attribue généralement la théorie des trois unités du drame, tandis qu'il ne parle expressément que de l'unité d'action, qu'il ne fait qu'en passant mention de l'unité de temps, et qu'il n'a jamais parlé de l'unité de lieu (*OEuvres*, t. XIV, p. 301).

II.

(Addition à la page 39.)

En lisant sans prévention le passage d'Aristote, cité ici par Hegel, et par lequel il prétend prouver que ce philosophe a énoncé formellement le principe de l'identité de la pensée et de ce qui est pensé, on n'y trouve pas le sens que lui prête Hegel. Il y est question du désirable et de l'intelligible. « Ils meuvent sans être mus; ils sont identiques dans leur principe; car l'objet du désir est ce qui paraît beau, et l'objet primitif de la volonté est ce qui est beau. Nous le désirons plutôt parce qu'il nous paraît tel, qu'il ne nous paraît beau parce que nous le désirons. La pensée est donc ici le premier mobile. Or, la raison ou la pensée est mue par l'intelligible, et *l'ordre du désirable est intelligible en soi et pour soi* (c'est ainsi que traduisent MM. Pierron et Zévort), ou *tout l'ordre du désirable* est *l'intelligible en soi* (comme traduit M. Ravaisson). Et dans cet ordre l'essence est au premier rang, et entre les essences, la première est l'essence simple et actuelle. » M. Schwegler, le dernier interprète allemand, rend le passage à peu près de la même manière.

III.

(Addition à la page 154.)

TABLE DES MATIÈRES DE LA LOGIQUE DE HEGEL.

Introduction. — Idée générale de la Logique. — Division générale de la Logique.

Première partie. La LOGIQUE OBJECTIVE.

Livre premier. La SCIENCE DE L'ÊTRE. — Quel est le commencement de la science? — Division générale de l'être.

Première section. La QUALITÉ.

Chapitre premier. De l'*Être*. — I. L'être. — II. Le néant. — III. Le devenir. 1. Unité de l'être et du néant. 2. Moment du devenir. 3. Solution du devenir (*Aufheben des Werdens*).

Chapitre II. De l'être déterminé ou de l'*existence* (*das Daseyn*). — I. L'existence comme telle. 1. L'existence en général. 2. La qualité. Réalité et négation. 3. Le quelque chose. — II. Le fini. 1. Le quelque chose et un autre. 2. La détermination. 3. Le fini, ou la limitation. — III. L'infinité. 1. L'infini en général. 2. La détermination réciproque du fini et de l'infini. 3. L'infini affirmatif.

Chapitre III. L'*Être pour soi* (*das Für-sich-Seyn*). — I. L'être pour soi comme tel. 1. L'existence et l'être pour soi. 2. L'être pour un (*Seyn-für-Eins*). 3. Le *un*. — II. Le *un* et le multiple. 1. Le *un* en soi. 2. Le *un* et le vide. L'atomistique. 3. Plusieurs unités. Répulsion. La monadologie. — III. La répulsion et l'attraction. 1. L'exclusion du *un*. 2. L'unité de l'attraction. 3. Le rapport de l'attraction et de la répulsion.

Seconde section. La QUANTITÉ.

Chapitre premier. La *quantité*. — I. La quantité pure. — II. La grandeur continue et la grandeur discrète. — III. Limitation de la quantité.

Chapitre II. Le *quantum*. — I. Le nombre. — II. Le quantum extensif et le quantum intensif. 1. Leur différence. 2. Leur identité. 3. La modification du quantum. — III. L'infini de quantité.

Chapitre III. La *relation de quantité*. — I. Le rapport direct. — II. Le rapport inverse. — III. Le rapport de puissance.

Troisième section. La MESURE.

Chapitre premier. La *quantité spécifique*. — I. Le quantum spécifique. — II. La mesure spécifique. — III. L'être pour soi dans la mesure.

Chapitre II. La *mesure réelle*. — I. Le rapport des mesures déterminées. — II. La ligne des nœuds des rapports de mesure (*die Knotenlinie von Massverhæltnissen*). — III. Le démesuré (*das Masslose*).

Chapitre III. Le *devenir de l'essence*. — I. L'indifférence absolue. — II. L'indifférence comme rapport inverse de ses facteurs. (La force centripète et la force centrifuge.) — III. Le passage de l'être à l'essence.

Livre II. De l'ESSENCE.

Première section. L'ESSENCE COMME RÉFLEXION EN ELLE-MÊME.

Chapitre premier. L'*apparence* (*der Schein*). — I. L'essentiel et l'inessentiel. — II. L'apparence ou le phénomène. — III. La réflexion.

Chapitre II. Les *entités* ou *déterminations de réflexion.* — I. L'identité. — II. La différence. 1. La différence absolue. 2. La diversité. 3. L'opposition. — III. La contradiction.

Chapitre III. Le *fondement* ou la *raison d'être* (*der Grund*). — I. Le fondement absolu. 1. La forme et l'essence. 2. La forme et la matière. 3. La forme et le contenu. — II. Le fondement déterminé. 1. Le fondement formel. 2. Le fondement réel. 3. Le fondement complet. — III. La condition. 1. L'inconditionné relatif. 2. L'inconditionné absolu. 3. La chose arrivant à l'existence.

Deuxième section. Le PHÉNOMÈNE.

Chapitre premier. L'*existence* (phénoménale). — I. La chose (*das Ding, ens*) et ses propriétés. 1. La chose en soi et l'existence. 2. La propriété. 3. L'action réciproque des choses. — II. La chose considérée comme composée de matières. — III. La solution de la chose.

Chapitre II. Le *phénomène.* — I. La loi du phénomène. — II. Le monde phénoménal et le monde en soi. — III. La solution du phénomène.

Chapitre III. Le *rapport essentiel.* — I. Le rapport du tout et des parties. — II. Le rapport de la force et de sa manifestation. — III. Rapport de l'intérieur et de l'extérieur.

Troisième section. La RÉALITÉ.

Chapitre premier. L'*absolu.* — I. Interprétation de l'absolu. — II. L'attribut absolu. — III. Le mode de l'absolu.

Chapitre II. La *réalité.* — I. La contingence ou la réalité formelle, la possibilité et la nécessité. — II. La nécessité relative, ou la réalité matérielle. — III. La nécessité absolue.

Chapitre III. Le *rapport* absolu. — I. Rapport de la substantialité. — II. Rapport de la causalité. 1. La causalité formelle. 2. La causalité déterminée. 3. L'action et la réaction. — III. L'action réciproque.

Seconde partie. La LOGIQUE SUBJECTIVE.

Introduction. De la notion en général.

Première section. La SUBJECTIVITÉ.

Chapitre premier. La *notion*. — I. La notion générale. — II. La notion particulière. — III. La notion individuelle.

Chapitre II. Le *jugement*. — I. Le jugement existentiel (de qualité). 1. Le jugement positif. 2. Le jugement négatif. 3. Le jugement indéfini ou limitatif. — II. Le jugement de réflexion (de quantité). 1. Le jugement singulier. 2. Le jugement particulier. 3. Le jugement universel. — III. Le jugement nécessaire (de relation). 1. Le jugement catégorique. 2. Le jugement hypothétique. 3. Le jugement disjonctif. — IV. Le jugement de notion (de modalité). 1. Le jugement-assertion. 2. Le jugement problématique. 3. Le jugement démonstratif.

Chapitre III. Le *syllogisme*. — I. Le syllogisme existentiel. Les quatre figures syllogistiques. — II. Le syllogisme de réflexion. 1. Celui de l'universalité. 2. L'induction. 3. Le raisonnement par analogie. — III. Le syllogisme de nécessité. 1. Le syllogisme catégorique. 2. Le syllogisme hypothétique. 3. Le syllogisme disjonctif.

Deuxième section. L'OBJECTIVITÉ.

Chapitre premier. Le *mécanisme*. — I. L'objet mécanique. — II. Le processus mécanique. (Le processus formel, le processus réel, le produit.) — III. Le mécanisme absolu. (Le centre, la loi, la transition.)

Chapitre II. Le *chimisme*, le travail chimique. — I. L'objet chimique. — II. Le travail chimique. — III. La transition du chimisme à une sphère supérieure.

Chapitre III. La *téléologie*. — I. La fin subjective. — II. Le moyen. — III. La fin accomplie.

Troisième section. L'IDÉE.

Chapitre premier. La *vie*. — I. L'individu vivant. — II. Le *processus* de la vie. — III. L'espèce.

Chapitre II. La *connaissance*. — I. L'idée du vrai. 1. La connaissance analytique. 2. La connaissance synthétique. La définition, la division, le théorème. — II. L'idée du bien.

Chapitre III. L'*idée absolue*.

IV.

(Addition à la page 178.)

En établissant son principe de l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, Hegel s'élève, en passant, contre une certaine manière d'écrire

l'histoire, qui refuse en général de croire à la sincérité, à la spontanéité des actions, et ne voit partout que de la politique, de petits motifs, de petites causes, de la vanité, de l'ambition, etc. Cette manière de concevoir l'histoire a dégradé les grands caractères historiques. « Au lieu de se contenter, dit-il, de raconter avec simplicité les grandes actions des grands hommes, et de reconnaître dans ces actions l'expression de leur pensée, de leurs sentiments les plus intimes, on s'est ingénié à leur supposer des motifs secrets, et l'on s'est cru d'autant plus profond qu'on s'est plus appliqué à les dépouiller de toute grandeur. Il est plus simple et plus philosophique de dire que les grands hommes ont voulu ce qu'ils ont fait, et qu'ils ont fait ce qu'ils ont voulu » (*Encyclopédie*, § 140, addition).

V.

(Addition à la page 196.)

Hegel est dans le vrai lorsqu'il dit (*Encyclop.*, § 182, addit.) que c'est à tort que la logique ordinaire considère la raison uniquement comme la faculté du syllogisme, et l'entendement comme celle des notions; mais il n'a pas expliqué comment on est arrivé à cette manière de voir, selon laquelle *raisonner* est synonyme de conclure, et qui a donné naissance au mot *syllogisme* lui-même, ainsi qu'aux mots si significatifs de *ratiocinatio*, *ratiocinari*. C'est que, comme l'a dit Kant, la raison est dans un certain sens la faculté ou le siége des principes, de certains principes, qui sont l'expression de son essence même et qui servent de base secrète à tout raisonnement. Il est de sa nature de rechercher la cause, la condition, la fin de tout, de remonter aux principes, aux origines et de rechercher les fins des choses : elle est ainsi la faculté ou l'organe de l'absolu. Dans le domaine de l'expérience les faits dûment constatés servent de principes à des raisonnements d'induction, d'analogie et de déduction. C'est pour cela qu'il est absurde de vouloir tout démontrer. Ni les principes rationnels ni les faits immédiatement donnés ne se démontrent. Les premiers sont des faits rationnels qu'il suffit de vérifier, tout comme les faits sensibles et les faits psychologiques. Si depuis Kant et Jacobi on ne procède plus autant par syllogismes, ce n'est pas, comme le prétend Hegel, parce que ce n'est plus la mode (*Encyclop.*, § 184), mais bien parce que Jacobi a fait comprendre qu'il y a un savoir immédiat, et que Kant a montré que la méthode géométrique n'est pas admissible en philosophie, et qu'il a mis la *déduction* qui vérifie et établit les faits et les principes, à la place de l'argumentation indéfinie.

VI.

(Addition à la page 225.)

De toutes les critiques qui ont été faites de la Logique de Hegel, la plus remarquable est celle de M. Ad. Trendelenburg, professeur à Berlin (*Logische Untersuchungen*; Berlin, 1840, 2 vol.). M. Trendelenburg a résumé ses objections dans un petit écrit : *Die logische Frage in Hegel's System* (*La question logique dans le système de Hegel*), Leipzig, 1843. « Dans mes *Recherches logiques* que j'ai publiées en 1830, dit-il, j'ai suivi pied à pied la méthode de la pensée pure et je l'ai jugée, non d'après ses résultats ou ses conséquences morales, mais d'après son principe même et au point de vue de la science. J'ai accordé la grandeur du dessein, selon lequel, comme dans l'intelligence divine, l'idée pure devait se développer avec une puissance créatrice, et produire d'elle-même le monde, dans sa forme et son contenu, par un acte d'évolution continue. Mais j'ai prouvé que l'exécution ne répondait pas à ce qu'on nous avait promis, et que Hegel avait entrepris une chose impossible. »

Un autre adversaire de Hegel, qui s'est attaché principalement à sa philosophie de l'histoire (Springer, *Die Hegelsche Geschichtsanschauung*, Tübingue, 1848), s'exprime ainsi sur la méthode de Hegel : « Le caractère de sa dialectique est l'agitation perpétuelle de l'*idée*, qui se transforme incessamment en son contraire, un mouvement continu, qui laisse sans explication l'état de repos et de fixité, la coexistence réelle des choses particulières. Cette dialectique est sans mesure et sans résultat déterminé. Tout y est mouvement, le mouvement seul est réel. C'est une révélation plutôt qu'une explication scientifique de la réalité... Dans cette région tout idéale, l'action et la variété n'existent que comme des anomalies, comme un désordre irrationnel, qu'on est obligé de tolérer et que l'on maltraite, ne pouvant s'en débarrasser entièrement. Toute réalité périt dans ce mouvement perpétuel, et toute cette dialectique n'aboutit qu'à un vain formalisme, à une agitation sans fin, comme elle est sans principe. »

VII.

(Addition à la page 247.)

La philosophie, dit Hegel, cherche la loi qui préside aux distances proportionnelles des planètes par rapport au soleil. Les astronomes en général méprisent une loi pareille ; c'est pourtant une question qui s'impose nécessairement. Ce qu'on peut dire jusqu'ici, c'est que

la distance de la première planète, Mercure, est = A, celle de Venus A + B, celle de la Terre A + 2B, celle de Mars A + 3B. Ces quatre planètes forment un système à part; après elles commence un autre ordre tant pour les nombres que pour la constitution physique. Les quatre premières planètes sont de nature homogène. La Terre seule, parmi elles, a un satellite, et elle est, à cause de cela même, la planète la plus parfaite. Comme il y a de Mars à Jupiter une distance disproportionnelle, on n'avait pas A+4B, jusqu'à ce que l'on découvrit récemment les quatre petites planètes, qui remplissent cette lacune et forment un groupe nouveau. Vient ensuite le troisième groupe. Jupiter avec ses nombreux satellites est à peu près A + 5B, etc. Puis vient Saturne avec son anneau et ses sept satellites, et Uranus avec un plus grand nombre encore de satellites.

VIII.

(Addition à la page 285.)

TABLE DES MATIÈRES DU PRÉCIS DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL.

Introduction. Idée de la philosophie du droit, de la volonté, de la liberté et du droit. — Division.

Première partie. Le DROIT ABSTRAIT. — 1. La propriété. La prise de possession; l'usage de la chose; l'aliénation de la propriété. — 2. Le contrat. — 3. Le tort ou le préjudice. Le préjudice civil; la fraude; la violence et le crime.

Seconde partie. La MORALITÉ. — 1. Le dessein et la culpabilité. — 2. L'intention et le bien-être. — 3. Le bien et la conscience morale. Les formes morales du mal; l'hypocrisie et le probabilisme; la bonne intention; la conviction et l'ironie.

Troisième partie. Les MOEURS. — 1. La famille. Le mariage; la propriété de la famille; l'éducation des enfants et la dissolution de la famille. — 2. La société civile. Le système des besoins; l'administration de la justice; la police et les corporations. — 3. L'État. La constitution intérieure (le prince, le gouvernement, le pouvoir législatif); le droit public; l'histoire universelle.

IX.

(Addition à la page 298.)

TABLE DES MATIÈRES DES LEÇONS SUR L'ESTHÉTIQUE.

Introduction. Définition de l'Esthétique et réfutation de certaines

objections contre la philosophie de l'art. — Notion du beau dans les arts. — Théories de Kant, de Schiller, de Winckelmann, de Schelling, etc.

Première partie. L'IDÉE DU BEAU DANS LES ARTS, OU l'IDÉAL.

Du rapport de l'art au monde fini, à la religion et à la philosophie.

Chapitre premier. *La notion du beau en général.* — 1. L'*idée*. 2. L'existence de l'idée. 3. L'idée du beau.

Chapitre II. *Du beau dans la nature.* — I. Le beau physique, comme tel. 1. L'idée vivante. 2. La vie naturelle, au point de vue de la beauté. 3. Diverses manières de la considérer. — II. La beauté extérieure de la forme et de l'unité abstraites des objets sensibles. La régularité, la symétrie, l'harmonie. — III. Le défaut et les limites du beau naturel.

Chapitre III. Le *beau artistique*, ou l'*Idéal*. — I. L'idéal comme tel. L'individualité belle. Le rapport de l'idéal à la nature. — II. L'idéal déterminé. 1. L'idéal déterminé comme tel. Le divin comme unité et universalité. Les dieux. 2. L'action. L'état général du monde. (Les temps héroïques ou de la grandeur individuelle; le temps présent.) La situation. L'action. 3. La forme extérieure de l'idéal. — III. L'artiste. 1. L'imagination, le génie, l'enthousiasme. 2. L'objectivité de l'expression. 3. La manière, le style, l'originalité.

Seconde partie. DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉAL SOUS SES FORMES DIVERSES.

Première section. LA FORME SYMBOLIQUE.

Chapitre premier. La *symbolique spontanée.* — I. *Unité immédiate de la signification et de la forme.* 1. La religion de Zoroastre. 2. Son type non-symbolique. 3. Absence de l'art dans ce culte. — II. La *symbolique fantastique.* 1. Le Brahmaïsme. 2. Caractères de l'imagination indoue. 3. La purification et l'expiation. — III. La *symbolique proprement dite.* 1. La religion de l'Égypte; les Pyramides. 2. Le culte des animaux. 3. Symbolique complète. (Isis et Osiris, le sphynx.)

Chapitre II. La *symbolique du sublime.* — I. Le panthéisme de l'art. 1. La poésie indoue. 2. La poésie mahométane. 3. La mystique chrétienne. — II. L'art du sublime. 1. Dieu comme créateur et maître du monde. 2. Le monde fini sans le principe divin. 3. L'individu humain.

Chapitre III. La *symbolique réfléchie de la forme comparative.* — I. Les comparaisons qui partent du dehors. 1. La fable. 2. La

parabole, le proverbe. 3. Les métamorphoses. — II. Comparaisons allégorisantes. 1. L'énigme. 2. L'allégorie. 3. La métaphore. — III. Disparition de la forme symbolique. 1. Le poëme didactique. 2. La poésie descriptive. 3. L'épigramme antique.

Seconde section. La FORME CLASSIQUE.

Introduction.

Chapitre premier. Le *développement de la forme classique.* — 1. La dégradation de l'élément animal. (Sacrifices d'animaux, les chasses, etc.) 2. La lutte des anciens dieux et des nouveaux. (Les oracles; les dieux anciens vaincus.) 3. La conservation des moments du développement précédent. (Les mystères, les monuments des anciens dieux.)

Chapitre II. L'*idéal de la forme classique.* — 1. L'idéal classique en général. 2. Le cercle des dieux particuliers. 3. Les caractères individuels des nouveaux dieux.

Chapitre III. La *solution de la forme classique.* — 1. Le destin. 2. L'abandon des dieux par suite de leur anthropomorphisme. (Lucien.) 3. La satire.

Troisième section. La FORME ROMANTIQUE.

Introduction. De la forme romantique en général.

Chapitre premier. Le *cycle religieux de l'art romantique.* — 1. L'histoire de la rédemption par J. Ch. 2. L'amour religieux. (L'amour comme idéal romantique.) 3. L'esprit de la communauté. (Les martyrs, les miracles, les légendes, etc.)

Chapitre II. La *chevalerie.* — 1. L'honneur. 2. L'amour. 3. La fidélité.

Chapitre III. Les caractères individuels. 1. L'indépendance du caractère individuel. 2. L'esprit aventureux. (Le roman.) 3. La dissolution et la fin de la forme romantique. (L'honneur.)

Troisième partie. Le SYSTÈME DES ARTS.

Première section. L'ARCHITECTURE.

Chapitre premier. L'*architecture symbolique.* — 1. Ouvrages d'architecture pour servir à la réunion des peuples. (La tour de Babel, etc.) 2. Ouvrages participant de l'architecture et de la sculpture. (Les obélisques, les temples égyptiens, etc.) 3. Passage de l'architecture symbolique à la classique. (Les pyramides, etc.)

Chapitre II. L'*architecture classique.* — 1. Caractère général de cette architecture. (Elle a un but déterminé; la maison d'habitation en est le type fondamental.) 2. Principes particuliers des formes architectoniques. (Constructions en bois et en pierre;

les temples.) 3. Des divers genres de l'architecture classique. (L'ordre dorien, l'ordre ionien, l'ordre corinthien; les arches romaines; caractère général de l'architecture romaine.)

Chapitre III. L'*architecture romantique*. — 1. Son caractère général. 2. Ses caractères particuliers. (La maison fermée, type général; l'ornementation.) 3. Les diverses formes de l'architecture romantique. (L'architecture antigothique; l'architecture gothique proprement dite; l'architecture civile au moyen âge.)

Seconde section. La SCULPTURE.

Chapitre premier. Le *principe de la sculpture proprement dite*. — 1. Le contenu essentiel de la sculpture. 2. La belle sculpture. (Elle exclut tout ce qu'il y a de particulier dans le phénomène, et exprime l'individualité substantielle.) 3. La sculpture, comme expression de l'idéal classique.

Chapitre II. L'*idéal de la sculpture*. — 1. Caractère général de la figure idéale. 2. Les côtés particuliers de la forme idéale. (Le profil grec; la tenue et les mouvements du corps; la draperie.) 3. L'individualité de la forme idéale. (Attributs, armes, etc.; différences d'âge, de sexe, etc.)

Chapitre III. Les *genres divers de sculpture quant à l'expression, au matériel*, et *développement historique de la sculpture*. — 1. Les formes particulières. (La statue, le groupe, le bas-relief.) 2. Le matériel de la sculpture. (Le bois, l'ivoire, l'or, l'airain, le marbre, etc.) 3. Développement historique. *a*. La sculpture égyptienne. *b*. La sculpture des Grecs et des Romains. *c*. La sculpture chrétienne.

Troisième section. Les ARTS ROMANTIQUES.

Chapitre premier. La *peinture*. — 1. Caractère général de la peinture. 2. Son caractère particulier. 3. Son développement historique. (La peinture byzantine, la peinture italienne, la peinture flamande et allemande.)

Chapitre II. La *musique*. — 1. Caractère général de la musique. 2. Caractère particulier de l'expression musicale. (La mesure, l'harmonie, la mélodie.) 3. Du rapport des moyens d'expression au contenu de la musique. (La musique d'accompagnement, la musique indépendante; l'exécution.)

Chapitre III. La *poésie*. — I. Différence de la poésie et de l'expression prosaïque. 1. La conception poétique et la conception prosaïque. 2. L'œuvre poétique et l'œuvre prosaïque. *a*. L'œuvre poétique en général. *b*. Comment elle diffère de l'histoire et de

l'éloquence. *c.* L'œuvre poétique indépendante. 3. La subjectivité poétique. — II. L'expression poétique. 1. La représentation poétique. 2. La langue poétique. 3. La versification. (La versification rhythmique, la rime.) — III. Les genres de poésie. 1. La *poésie épique*. *a.* Son caractère général. (L'épigramme, le poème didactique philosophique, l'épopée.) *b.* Caractères particuliers de l'épopée. *c.* Développement historique de la poésie épique. (L'épopée orientale, l'épopée classique, l'épopée romantique.) 2. La *poésie lyrique*. *a.* Son caractère général. *b.* Ses formes particulières et ses genres divers. *c.* Son développement historique. (La poésie lyrique en Orient, chez les Grecs et les Romains; la poésie lyrique romantique.) 3. La *poésie dramatique*. *a.* Le drame comme œuvre poétique. *b.* L'exécution extérieure de l'œuvre dramatique. *c.* Les genres de la poésie dramatique et son histoire. (La tragédie, la comédie, le drame; différence de la poésie dramatique chez les anciens et chez les modernes, etc.)

X.

(Addition à la page 298.)

TABLE DES MATIÈRES DES LEÇONS SUR LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

Introduction. Idée générale de la philosophie de la religion et division.

Première partie. IDÉE DE LA RELIGION.

I. De *Dieu*. — II. La *religion en soi*. (1. La forme du sentiment. 2. La forme de la représentation. 3. La religion sous la forme de la pensée.) — III. Le *culte*.

Seconde partie. LA RELIGION DÉTERMINÉE OU HISTORIQUE.

Chapitre premier. La *religion de la nature*. — I. La notion métaphysique. — II. Dieu sous la forme de la représentation. — III. Les formes diverses de la religion de la nature. 1. La religion de la magie. 2. La religion de l'imagination. 3. La religion de la nature dans son passage à une forme plus élevée. (La religion du bien ou de la lumière; la religion énigmatique.)

Chapitre II. La *religion de l'individualité spirituelle*. — I. Le passage. — II. Notion métaphysique de cette sphère. — III. Division. 1. La religion du *sublime*. (Définition; la fin de Dieu dans le monde; le culte.) 2. La religion de la *beauté*. 3. La religion de la convenance ou de l'entendement.

Troisième partie. LA RELIGION ABSOLUE.

I. Caractère général de cette religion. (La religion manifeste, la religion positive, la religion de la vérité et de la liberté.) — II. Notion métaphysique de l'*idée* de Dieu. — III. Division. 1. Dieu dans son *idée* éternelle en soi et pour soi; le règne du *père*. — 2. L'idée éternelle dans l'élément de la conscience; le règne du *fils*. — 3. L'idée dans la communauté, ou le règne de l'*esprit*.

XI.

(Addition à la page 339.)

Voici à peu près comment M. Gœschel a cherché à établir l'immortalité personnelle de l'homme, à concilier sa personnalité immortelle avec la personnalité absolue et éternelle de Dieu[1]. «L'*âme*, dans son développement, tend à mourir comme telle et à devenir *esprit;* tout son développement est la phénoménologie de l'esprit, qui se réalise et se reconnaît à travers trois stations ou trois sphères. Il est d'abord *âme* et *individu*; puis *sujet* et *conscience*, enfin *esprit* ayant conservé son individualité et sa conscience des deux sphères précédentes. Comme *esprit*, l'âme s'est élevée à la conscience de son unité avec Dieu et le monde; mais elle est *esprit fini*, ayant commencé dans le temps, tandis que l'esprit absolu est de toute éternité. Par là même que l'âme devient en définitive esprit, il s'ensuit qu'elle est virtuellement esprit, et que comme tel elle a son origine et son principe dans l'esprit absolu et infini; qu'elle est identique avec celui-ci. En tout esprit fini, Dieu se pose lui-même, puisque le développement du premier se termine par la reconnaissance de Dieu comme esprit absolu. L'esprit absolu se produit lui-même de la même manière que l'esprit fini. Il est éternellement individu, sujet, esprit, personnalité. L'esprit fini en est l'image, il est fait à l'image de Dieu, et ne s'en distingue que parce qu'il est fini ou créé. Mais il est continuellement uni à son type, et en tant qu'il a son principe en Dieu, il a été avant d'arriver à l'existence individuelle: tel est le véritable sens de ce qu'on a appelé la *préexistence* des âmes.

«La *création* en général est la production du fond de ce qui *n'est pas*, c'est-à-dire de l'être pur. Elle est divine, mais non Dieu lui-même; elle en est plutôt la négation, une opposition que Dieu tire de lui-même, aliénation de Dieu, manifestation au dehors, existant dans le temps seulement. De là il suit que, en tant qu'elle est créée,

[1] Dans l'ouvrage cité, p. 95-127.

l'âme humaine aussi a commencé comme telle, bien qu'en *puissance* elle soit éternelle comme Dieu. Mais par là même que l'âme a eu un commencement quant à son existence, elle doit aussi finir dans le temps. Cette fin, cependant, n'a rien d'absolu. Ainsi que l'âme a préexisté virtuellement, elle continuera d'exister éternellement, non plus seulement comme être pur, mais à l'état de développement où elle sera parvenue dans son existence temporelle, c'est-à-dire, comme esprit.

Par conséquent l'immortalité de l'âme dépendra du contenu qu'elle aura développé et acquis dans la période de son existence actuelle. Or, elle s'est successivement produite comme *individu*, comme *sujet* ayant conscience de lui-même, enfin comme esprit, comme personnalité impénétrable : elle subsistera donc éternellement comme individualité, ayant conscience de soi et comme personnalité indestructible. C'est un retour à Dieu, mais un véritable progrès. L'âme ne retourne ni à son essence primitive, existence purement virtuelle, ni à une existence pareille à celle qu'elle a eue dans le temps, période de développement et de passage; mais elle retourne à Dieu avec une pleine conscience d'elle-même et jouissant d'une immortelle personnalité. La personnalité suppose la liberté, une existence indépendante, impénétrable pour ainsi dire; la liberté garantit l'immortalité, et par là est aussi garantie la conscience individuelle. L'esprit fini, il est vrai, se sait sous la dépendance de l'esprit absolu ; mais cette puissance qui le domine n'est pas pour lui une puissance étrangère; cet esprit infini c'est son principe, c'est lui-même, quant à l'essence : il existe entre eux un rapport de communication et d'action réciproque, et non de dépendance purement passive. L'immortalité personnelle suppose enfin le souvenir du passé, et la résurrection est la condition nécessaire et dernière de cette immortalité. »

XII.

(Addition à la page 341.)

LA VIE DE JÉSUS-CHRIST PAR STRAUSS.

Ce n'est pas une Vie de Jésus-Christ que Strauss a voulu écrire, mais une critique du récit du Nouveau Testament concernant cette vie. Cette critique n'a rien de commun avec les anciennes objections du déisme et du rationalisme théologique. A peu d'exceptions près, elle considère et prétend expliquer toute la vie de Jésus-Christ comme un *mythe*. Par un mythe Strauss entend la forme symbolique que

revêt une idée dominante. Ces événements miraculeux que le déisme nie et que le rationalisme prétend expliquer naturellement, c'est une mythologie imaginée, non par quelques-uns et pour tromper, mais par la fantaisie religieuse de tout un peuple, inspiré par le désir de faire paraître le fondateur de sa religion entouré de merveilles, et de conformer son histoire à l'idéal qu'il s'était fait du sauveur du monde. Strauss a cherché à établir d'abord que la vie de Jésus-Christ, telle qu'elle est rapportée dans les Évangiles, dans sa plus grande partie du moins, n'a rien d'historique, que c'est un poëme religieux; en second lieu, que ce poëme n'est pas un ouvrage entrepris à dessein par un seul ou par plusieurs, mais le produit spontané et involontaire de toute la communauté chrétienne des premiers temps, une tradition chrétienne; enfin que cette tradition poétique, quant à l'essentiel, a été déterminée, non par des réminiscences historiques, ni par la seule imagination, mais par l'idéal que selon la croyance traditionnelle on s'était fait du Christ.

Parmi les réfutations que l'ouvrage de Strauss a dû nécessairement provoquer, la meilleure est celle du professeur Ullmann : « Le christianisme, dit-il, est un effet qui doit nécessairement avoir sa cause. Une religion qui a exercé une si grande influence sur la marche de la civilisation, doit reposer sur des faits qui ont dû faire une forte impression sur les contemporains. Strauss suppose que les prêtres chrétiens se formèrent un idéal auquel ils donnèrent le nom de Christ, en lui attribuant tout ce que la tradition rapportait du Messie. Mais est-il permis de penser que la première communauté de chrétiens, composée en général de gens illettrés, ait pu arriver de prime abord à se former un idéal comme le Christ, et qu'elle ait pu croire à cet idéal, son propre ouvrage, à tel point qu'il en soit sorti un ordre moral tout nouveau? Comment les premiers chrétiens, si l'histoire ne leur en avait fourni le modèle, auraient-ils pu s'élever ainsi à l'idéal le plus pur, le plus saint, à un idéal qui surpasse tout ce que les plus grands poëtes et les plus vertueux philosophes avaient imaginé de plus beau? Et, d'un autre côté, qu'on me cite un autre exemple d'un travail pareil à celui qui, selon Strauss, aurait produit l'idéal du Christ. »

XIII.

(Addition à la page 344.)

LA JEUNE ÉCOLE HÉGÉLIENNE.

L'histoire de la jeune école hégélienne, dont le caractère principal

est de prétendre dépasser Hegel et d'en savoir plus que lui, de ne voir dans son système que la fin de l'ancienne philosophie, de toute théologie et de toute métaphysique, n'appartient pas à l'époque que nous avons entrepris de décrire. Nous devons nous borner ici à quelques citations qui serviront amplement de preuve à ce que nous en avons dit dans le texte.

La nouvelle philosophie allemande dont Feuerbach, Bruno Bauer et Arnold Ruge sont les principaux chefs, se rencontre dans ses derniers résultats avec l'*humanisme* de M. Pierre Leroux, le *positivisme* de M. Auguste Comte et l'athéisme de M. Proudhon. M. Saint-Réné Taillandier l'a en général bien caractérisée dans la *Revue des deux Mondes*. Elle tend à mettre à la place de l'ancien culte le *culte de l'humanité*, et fonder ce nouveau culte sans Dieu et sans morale proprement dite. Pour le prouver, il suffirait d'ouvrir au hasard les *Deutsche Jahrbücher*, ou la *Rheinische Zeitung*, ou les œuvres des trois écrivains que nous venons de nommer.

Feuerbach s'est résumé avec une parfaite clarté dans un petit écrit intitulé *Mensch oder Christ?* (*Homme ou chrétien? Être ou n'être pas?*) 1845, où il cherche à prouver qu'il y va du salut du monde de renoncer au plus tôt non pas seulement au christianisme, mais à toute idée religieuse : *Que la volonté de l'homme soit faite!* tel est le principe de la nouvelle loi, hors de laquelle il n'y a pas de salut, et telle sera l'âme de la religion de l'avenir.

« Le Dieu ancien ne vit plus, dit un jeune docteur, M. Krané (*Jahrbücher für Wissenschaft und Leben*, avril 1848, p. 389) ; l'écolier même, en dépit de son pasteur, ne croit plus aux mythes, aux fables relatives à la personne de Jésus de Nazareth, et les illusions d'immortalité ne trompent plus que quelques âmes faibles, les esprits serviles. » La loi morale de Kant, une morale qui commande le désintéressement et le sacrifice, est elle-même reniée, si ce n'est tournée en dérision.

Voici le résumé d'un article inséré, en 1842, dans la *Revue pédagogique*, publiée par M. Mager (t. IV, p. 249) : « De 1820 à 1830 la philosophie de Hegel était considérée comme un appui de l'ordre de choses existant, qu'elle semblait expliquer et présenter comme l'expression actuelle de la raison. L'école désavouait alors les attaques dirigées par Fréd. Richter, de Magdebourg, au nom de la philosophie absolue, contre le dogme de l'immortalité de l'âme. Ensuite parut la *Vie de Jésus* par Strauss, qui plaça la philosophie hégélienne dans une position nouvelle vis-à-vis du christianisme. Cependant Strauss

se disait encore théologien et repoussait l'accusation d'avoir voulu *écraser* la religion chrétienne; il n'avait voulu que délivrer le christianisme de ses formes extérieures et temporaires, et le montrer dans son essence éternelle. Depuis 1841 l'opposition entre la philosophie hégélienne et la religion devint plus nette et plus tranchée, grâce à l'ouvrage de Feuerbach sur l'*Essence du christianisme* (*das Wesen des Christenthums*), à celui de Strauss sur la *Théologie chrétienne*, et à la *Critique de l'histoire évangélique* par Bruno Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*). Le résultat de ces écrits est celui-ci: Les récits des évangiles sont de pures inventions humaines; il n'y a pas de Christ personnel; le christianisme, produit de l'esprit humain, a été un progrès, mais il n'est plus aujourd'hui que de l'histoire, une entrave pour l'esprit; la philosophie est la seule religion définitive. Il n'y a point de *théologie*, mais seulement une *anthropologie*; car l'esprit de l'humanité est l'esprit divin réalisé. Il n'y a plus d'autre piété que le dévouement aux fins de l'humanité, d'autre prière que la contemplation de l'esprit humain. Selon Ruge la faculté de philosophie doit, dans les universités, absorber la faculté de théologie; partant plus d'Église, elle a fait son temps. »

Depuis, le parti est allé plus loin et s'est proclamé hautement, avec une franchise dont il faut lui savoir gré, non pas seulement *anti-chrétien*, mais *anti-religieux*. Plus de christianisme, plus de théologie, plus de religion d'aucune sorte: telle fut désormais sa devise. Ils se donnèrent à eux-mêmes le nom des *sachants* (*die Wissenden*) par opposition aux *croyants*, dont ils se disaient séparés par un abîme. Ils reproduisirent, en d'autres termes, l'E. l'I. de Voltaire (*Rein ab, rein ab, bis auf den Boden; Deutsche Jahrbücher*, nº 8, 1842); seulement ils étendirent leur anathème à toute religion. Ils déclarèrent ne rien admettre *au-dessus d'eux*, ne reconnaissant plus d'autre puissance que la *pensée*. Séparés sans retour de l'Église, ils annoncèrent qu'ils étaient également prêts à se séparer de l'État, si celui-ci ne faisait pas divorce avec l'Église.

Voici comment s'exprime M. Arnold Ruge, l'un des chefs de cette école, et l'un des fondateurs des *Annales allemandes de Halle*, dans ses *Deux années à Paris*[1]: « Les Français ont surtout besoin d'une critique de la religion, afin que la religion soit transformée en science, l'Église en une école, la bienfaisance individuelle en justice

[1] *Zwei Jahre in Paris*, t. II, p. 3 et suiv. — Œuvres complètes, t. VI.

universelle. Pour cela il faut que les promesses de la religion ne paraissent plus que des illusions.

« La France se perd par la religion ; les Voltairiens même sont encore catholiques. En théorie, ils disent qu'ils ne peuvent s'expliquer le monde que par un être divin, par un être infini et incompréhensible ; dans la pratique, tous leurs discours et leurs pensées sont pleins de *dévouement*, de *sacrifice*, de *magnanimité*, expressions modernes qui reproduisent l'ancienne ascétique. Une pareille manière de penser laisse l'univers sans explication, et la morale sans principe *réel*. Elle ignore que l'homme accomplit toute fin raisonnable, s'il remplit la sienne propre, et qu'il ne peut mieux faire que d'employer toutes ses facultés à réaliser sa propre fin. Pour délivrer la France, il faut la déchristianiser. »

Ces paroles, M. Ruge les met dans la bouche d'un Français qu'il ne nomme pas, et ce qu'il lui répond en modifie peu le fond. « Vous le savez, lui dit-il, je ne suis pas de ceux qui voient la délivrance dans l'athéisme ; l'athéisme est aussi religieux que Jacob luttant avec Dieu, et l'Athée n'est pas plus libre qu'un Juif qui mange du jambon. Autre chose est un renoncement à Dieu et au christianisme, et autre chose la science sincère et naïve de la nature et de l'homme. Il ne suffit pas de lutter contre la religion, il faut ou l'oublier ou s'élever au-dessus d'elle. » C'est pour placer les Français à ce point de vue, qu'il va résumer la philosophie allemande actuelle.

Cet exposé commence par une diatribe violente contre le protestantisme allemand, qui, selon M. Ruge, a perdu sa force par l'insuccès de la *guerre des paysans*. La théologie, nouvelle Circé, a dépouillé les savants de leur humanité. Tous les philosophes, y compris Hegel, n'ont fait que continuer la théologie. La philosophie de Hegel est, il est vrai, la critique ou la réfutation de l'ancien système ; mais Hegel est encore théologien et chrétien, en ce qu'il oppose le ciel de la spéculation à la conscience immédiate et naturelle. La Vie de Jésus par Strauss est le commencement de l'abandon complet des anciennes doctrines par un retour à la conscience ordinaire. Strauss a trouvé sa critique dans les écrits de Bruno Bauer, et le système chrétien tout entier la sienne dans l'ouvrage de Feuerbach (*das Wesen des Christenthums*). Ce livre n'a déjà plus rien de théologique. De là aux *Annales de Halle* nouveau progrès. Celles-ci ne se bornent pas à faire la critique de la conscience religieuse présente ; elles embrassent la réalité tout entière. A ces *Annales* se rattache la *Gazette du Rhin*, le premier journal indépendant de l'Allemagne. Les poëtes,

les publicistes de l'opposition se multiplient. Plus de paix entre la philosophie et l'ancienne foi; plus de systèmes. Hegel est la fin du monde chrétien, comme Aristote fut celle du monde grec. Ce qui suit ne peut plus être que *critique* et *dissolution*. Nous vivons au milieu de cette crise (1845).

XIV.

(Addition à la page 348.)

Frédéric-Daniel-Ernest *Schleiermacher* naquit à Breslau, 1768. Il fut élévé dans les principes et les habitudes des frères moraves. En 1787 il quitta le séminaire de Barby et la communauté morave, pour aller étudier à Halle, où il fut nommé professeur en théologie en 1805. Appelé, en 1809, à Berlin, comme prédicateur, il devint, en 1810, professeur à l'université de cette ville, et l'année suivante membre de l'Académie des sciences. Depuis 1814 il remplit les fonctions de secrétaire de la classe de philosophie. Il mourut en 1834. Nous avons indiqué dans le texte ses ouvrages littéraires et philosophiques les plus remarquables. Il est infiniment à regretter qu'il n'ait pas eu le temps de terminer sa traduction de Platon. Schleiermacher est le chef d'une école théologique, et a été apprécié comme tel par M. Zeller, dans son *Histoire sommaire de l'Église chrétienne* (*Geschichte der christlichen Kirche*, Stuttgart, 1848).

On peut consulter sur sa philosophie :

Die Schleiermacher'sche philosophische Grundansicht, *Principes fondamentaux de la philosophie de Schleiermacher*, par Thomsen; Kiel, 1840.

Vorlesungen über Schleiermacher, *Leçons sur Schleiermacher*, par le Dr Jules Schaller; Halle, 1844; — son *Éloge*, par M. Otto Baumgarten-Crusius (*Ueber Dr Fr. Schleiermacher*); Iéna, 1834.

XV.

(Addition à la page 371.)

« C'est là un bien dont je suis aussi sûr que de ma propre existence... O toi qui fus obligé de nous quitter dans toute la fraîcheur de la jeunesse, mon cœur ne t'a point perdu. Ton image chérie vit dans mon âme et partage encore mon amour et mes peines. J'ai continué à te développer par la pensée, comme tu te serais développé toi-même, si tu avais assez vécu pour être témoin des nouveaux feux qui embrasent le monde. Ta pensée s'est unie à la mienne, et nos tendres entretiens, ce doux échange de sentiments, ces

mutuels épanchements n'ont point cessé, ce doux commerce entre nous existe pour moi comme si tu étais encore à nos côtés. Et vous, mes chers amis, qui n'êtes séparés de moi que par l'espace et qui souvent me faites parvenir une fidèle image de votre esprit et de votre vie, que nous fait la distance? Car qu'est-ce que la présence si ce n'est la communion des esprits?»

XVI.

(Addition à la page 391.)

TABLE DES MATIÈRES DE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE DE SCHLEIERMACHER.

Cet ouvrage remarquable est précédé d'une *Introduction*, composée de deux chapitres, dont le premier présente la *définition*, et le second la *méthode* de la théologie dogmatique.

Le traité est divisé en deux parties.

Première partie. DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE RELIGIEUSE.

I. La conscience religieuse, en tant qu'elle est l'expression du rapport de l'univers à Dieu. — 1. De la création. 2. De la conservation de l'univers.

II. Des attributs de Dieu, qui se rapportent à la conscience religieuse en tant que celle-ci exprime le rapport de Dieu à l'univers. — 1. Éternité de Dieu. 2. Omniprésence et immensité de Dieu. 3. Sa toute-puissance. 4. Omniscience de Dieu.

III. De la qualité du monde, selon la conscience religieuse, en tant que celle-ci exprime le rapport général de Dieu à l'univers. — 1. De la primitive perfection du monde. 2. De la primitive perfection de l'homme.

Seconde partie. DÉVELOPPEMENT DES FAITS DE LA CONSCIENCE RELIGIEUSE, TELS QU'ILS SONT DÉTERMINÉS PAR L'OPPOSITION.

I. Le premier côté de l'opposition. La *conscience du péché.* — 1. Le péché, comme état de l'homme. — Du péché originel et du péché actuel. 2. Du monde considéré du point de vue du péché. 3. Des attributs de Dieu relatifs à la conscience du péché : la sainteté, la justice, la miséricorde divine.

II. Le second côté de l'opposition. La *conscience de la grâce.* — 1. De l'état du chrétien ayant conscience de la grâce divine : du *Christ*, de sa personne et de sa mission. — De la participation de l'âme individuelle à la perfection et à la félicité du Sauveur; de la régénération et de la sanctification. 2. De la

qualité du monde relativement à la rédemption : la constitution primitive de l'Église, de l'élection et de la communication du Saint-Esprit. — De l'Église au milieu du monde; ses caractères essentiels au milieu du monde (l'Écriture sainte, le prêtre, le baptême, la sainte-cène, l'absolution, la prière); de ce qu'il y a de variable dans l'Église, en raison de son existence dans le monde (de la diversité de l'Église visible dans ses rapports avec l'unité de l'Église invisible, et de la faillibilité de l'Église visible par rapport à l'infaillibilité de l'Église invisible). — De la fin de l'Église (de la seconde venue du Christ; de la résurrection, du jugement dernier, de la félicité éternelle). 3. Des attributs de Dieu relativement à la rédemption : de l'amour de Dieu et de sa divine sagesse.

Conclusion. De la divine trinité.

XVII.

(Addition à la page 392.)

Charles-Guillaume-Ferdinand *Solger* était né en 1780, à Schwedt, dans l'Uckermark (Brandebourg), fils d'un employé supérieur. Il reçut une éducation distinguée d'abord dans la maison paternelle, puis dans un des gymnases de Berlin. En 1799, il alla étudier le droit à Halle. Mais son goût le portait ailleurs. En 1801, il se rendit à Iéna, où il suivit les leçons de Schelling, et où il fit la connaissance de Gœthe et de Schiller. Il renonça à l'emploi qu'il ne tarda pas à obtenir, pour se livrer entièrement à de grandes études philosophiques et littéraires. Disciple du célèbre philologue Wolf, il consacra ses premiers loisirs à une traduction métrique de Sophocle, qui parut en 1808, précédée d'une introduction, véritable traité sur l'art dramatique chez les Grecs. Il fut ensuite professeur à Francfort sur l'Oder, et, après la suppression de cette université, il fut appelé à celle de Berlin, où il fit des leçons de philosophie, d'archéologie et surtout d'esthétique. Il préparait de grandes publications et se disposait à faire paraître avec L. Tieck un journal de critique littéraire, lorsque la mort vint soudain mettre un terme à sa carrière. Il mourut en 1819. Il avait publié en 1815 son *Erwin* (*Vier Gespräche über das Schöne*), et en 1817 ses *Dialogues philosophiques* (*Philosophische Gespräche*). Après sa mort, en 1826, ses amis L. Tieck et Fréd. de Raumer éditèrent sa correspondance et les écrits qu'il avait légués à leur amitié (*Nachgelassene Schriften und*

Briefwechsel, 2 vol.). Nous avons dit ailleurs que M. Heyse publia ses *Leçons sur l'Esthétique*, 1829.

XVIII.

(Addition à la page 408.)

François *Baader*, qui mourut en 1841, professeur de théologie spéculative à l'université de Munich, où il avait vu le jour en 1765, était le frère cadet du célèbre mécanicien Joseph Baader, mort en 1835. A l'âge de sept ans, il eut des accès de somnambulisme, et à la suite d'une fièvre cérébrale il perdit toute envie d'apprendre et se montra longtemps d'un esprit très-borné. Après quelques années cependant, étant tombé par hasard sur les *Éléments* d'Euclide, il se fit en lui un changement inespéré; il sembla se réveiller d'une sorte de songe; il s'était retrouvé lui-même. Il étudia et pratiqua quelque temps la médecine; mais il la quitta bientôt pour se vouer à la métallurgie. Il alla passer trois ans à l'école des mines de Freiberg, où il se lia beaucoup avec le célèbre minéralogiste Werner. Il visita ensuite les mines de la Grande-Bretagne. A son retour en Bavière, il fut placé à la tête de l'exploitation des mines de ce pays, et nommé membre de l'Académie des sciences de Munich. Lors de la création d'une université dans cette capitale, Fr. Baader y prit sa place comme professeur de *dogmatique spéculative*, chaire créée exprès pour lui et en quelque sorte par lui-même.

Les idées spéculatives de Fr. Baader comptent un bon nombre d'amis, assez dévoués pour entreprendre, à l'exemple des disciples de Hegel et de ceux de Krause, la publication de ses œuvres. Elle se composera de quatorze volumes, dont dix doivent reproduire les ouvrages déjà imprimés, et quatre renfermer des écrits inédits, avec la correspondance et la biographie de l'auteur. Les premiers seront classés sous les rubriques suivantes : *Théorie de la connaissance*, *Philosophie fondamentale*, *Philosophie de la nature*, *Philosophie de l'esprit*, *Philosophie sociale*, *Philosophie religieuse* et *Aphorismes.* Dans la seconde division on trouvera des observations sur Jacob Bœhme, sur Saint-Martin, sur saint Thomas d'Aquin, etc.

XIX.

(Addition à la page 408.)

L'ÉCOLE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE.

Sous ce titre nous n'entendons nullement nous occuper ici de ces

poëtes plus ou moins célèbres qui, au commencement du siècle, retournèrent à l'Église catholique, tels que Frédéric de Stolberg, Frédéric Schlegel, Zacharie Werner, et encore moins de ces publicistes qui, à l'exemple de Gentz et d'Adam Müller, se firent catholiques pour mieux servir la politique du prince de Metternich. Nous n'avons pas non plus à nous arrêter aux efforts tentés par le professeur Hermès de Bonne, pour concilier la théologie catholique avec la philosophie critique. L'épisode de la polémique des Hermésiens appartient à l'histoire de l'Église, et non à celle de la philosophie. (On peut consulter sur Hermès un fort bon article inséré dans l'*Encyclopédie des gens du monde*, t. XIII.) Mais nous devons à nos lecteurs quelques détails sur deux écrivains catholiques, dont les travaux marquent du reste moins dans l'histoire de la philosophie que dans celle du mysticisme allemand. Ces deux hommes sont *Joseph Gœrrès* et *Windischmann*. Ces détails prouveront que c'est avec raison que nous nous sommes borné à les nommer en passant dans notre histoire.

La vie de Gœrrès, né à Coblentz, en 1776, et mort récemment professeur d'histoire à Munich, offre les plus grandes disparates. Il débuta en 1797 par la publication d'un journal radical, intitulé la *Feuille rouge*, et finit par des écrits où respirent l'ultramontanisme le plus absolu et le mysticisme le plus grossier. En 1799, nous le voyons à la tête d'une députation des bords du Rhin, envoyée à Paris pour demander l'incorporation des provinces rhénanes à la République française, et plus tard on le voit parmi les ennemis les plus acharnés de la France. Exilé pour ses opinions exagérées et anti-prussiennes, il sut se faire agréer par le roi Louis de Bavière, et alla à Munich se mettre à la tête du parti de l'obscurantisme et de l'absolutisme. Gœrrès fut un homme de génie qui, s'il avait su être plus qu'un homme de parti et régler son imagination, se serait placé sans doute parmi les grands écrivains de sa nation. Son meilleur ouvrage, et qui restera, c'est son *Histoire mythique de l'Asie* (*Mythengschichte der asiatischen Welt*), Heidelberg 1810, 2 vol. in-8°. Ses journaux, surtout le *Mercure du Rhin*, et ses pamphlets politiques, appartiennent à l'histoire, et ses écrits mystiques, tels que son *Emanuel Swedenborg*, seront recherchés comme des curiosités, que l'on citera pour prouver à quelles extravagances peut être entraîné même un homme de science et dè génie, lorsqu'il est dominé par une imagination passionnée et orgueilleuse.

Windischmann (né à Mayence, en 1775, et mort en 1839, pro-

fesseur de médecine et de philosophie à Bonne), philosophe plus mystique encore que catholique, s'est surtout fait connaître par ses essais de thaumaturgie, sa médecine mystique et la part qu'il prit à Bonne à la polémique ecclésiastique au sujet du Hermésianisme, et dans la querelle de l'archevêque de Cologne avec le gouvernement prussien.

Comme philosophe, Windischmann appartient à la première école de Schelling, alors que la *philosophie de la nature* semblait s'allier à une sorte de théosophie mystique. Tel est le caractère de la spéculation de Windischmann, qui a beaucoup de rapports avec celle de Joseph de Maistre, de M. de Bonald, du baron d'Eckstein. C'est dans cet esprit qu'il entreprit d'écrire l'histoire de la philosophie, dans un grand ouvrage dont la première partie seulement a paru sous le titre : *Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte*, *La philosophie dans le cours de l'histoire universelle*, à Bonne 1827-1834, en quatre parties. Il n'a pu exposer que la philosophie de l'Orient, celle de la Chine et de l'Inde. La préface n'est pas sans offrir de l'intérêt, et l'auteur y expose sur l'histoire de la philosophie des idées qui ont quelque rapport avec celles de Hegel. La philosophie est la science de la vérité. La vérité est éternelle et éternellement présente ; mais elle n'est reconnue par la pensée humaine que progressivement dans le temps : l'histoire de la philosophie c'est l'histoire du progrès de la pensée dans la connaissance de la vérité. La vérité éternelle, se connaissant et se manifestant de toute éternité, c'est Dieu. Dieu est l'éternelle sagesse, l'amour éternel, la lumière du monde ; l'homme, par la pensée, est appelé à s'élever jusqu'à lui et à comprendre la vérité.... C'est par le souffle divin que l'homme est âme raisonnable ; par la pensée il est dans un rapport infini avec la vérité divine. Sa destination est de tout voir à sa lumière et de tout comprendre comme rationnel.... La philosophie est essentiellement religieuse, et elle ne s'égare que lorsque par orgueil elle s'éloigne de Dieu, lorsqu'au lieu de s'abandonner à ses inspirations, elle prétend s'y soustraire et suivre une marche indépendante, etc.

XX.

(Addition à la page 417.)

Le premier qui se soit servi de cette expression est M. Gotthelf-Henri *Schubert*, en tête d'un ouvrage qui parut en 1808, sous le titre : *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (3e édit.,

1827). M. Schubert est un des chefs de ce qu'on peut appeler le *romantisme* de la nature, ou le *supra-naturalisme* en matière de physique. Il a publié, outre beaucoup d'écrits populaires, une *Histoire de l'âme* (*Geschichte der Seele*, Stuttgardt 1830), un *Voyage en Orient* (*Reise in das Morgenland*, Erlangen 1838, 3 vol.), un ouvrage sur les *Songes* (*Symbolik des Traums*, nouvelle édition, 1837). M. Schubert est conseiller des mines et professeur d'histoire naturelle à Munich. Il se rattache, pour la philosophie de la nature, à l'école de Schelling, comme Eschenmayer, Oken et F. Baader.

Un ouvrage qui fit beaucoup de bruit en Allemagne, et auquel se rattache toute une série de publications, est celui du poëte-médecin Justin *Kerner* : la *Voyante de Prevorst* (*Die Seherin von Prevorst, Eröffnungen über das innere Leben des Menschen*, 4ᵉ édit., 1846).

La philosophie du dix-huitième siècle avait cherché à détruire la foi aux apparitions dites surnaturelles, sans les expliquer. Voilà pourquoi la question a dû être reprise, surtout depuis que l'attention s'est portée sur les phénomènes du somnambulisme et du magnétisme animal. Elle a été traitée au point de vue de la science et de la philosophie, par M. *Kieser* (*System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus*, 1822, 2 vol.), M. *Fischer* (*Ueber den Somnambulismus*, 2 vol.), M. *Wirth* (*Theorie des Somnambulismus*, 1836).

Il faudrait de plus consulter l'ouvrage de Gerber, le *Domaine nocturne de la nature* (*Das Nachtgebiet der Natur*, 2ᵉ édit., Augsbourg 1844).

XXI.

(Addition à la page 418.)

Charles-Chrétien-Frédéric *Krause*, né à Eisenberg dans le pays d'Altenbourg, en 1781, étudia la philosophie à Iéna sous Fichte et Schelling et fut admis dès 1802 à l'enseigner dans cette même université à titre de *privatim-docens*. Depuis 1804 il vécut successivement en plusieurs villes, voyagea en Allemagne, en France, en Italie, et s'établit enfin à Gœttingue en 1824, où il enseigna, sans titre puplic, jusqu'en 1831. A cette époque il se rendit à Munich, où il mourut l'année suivante.

Parmi les écrits qu'il publia lui-même, les plus remarquables sont : l'*Esquisse d'un système de philosophie* (*Entwurf des Systems der Philosophie*, 1804) ; — le *Système de la morale* (*System der Sittenlehre*, 1810) ; — l'*Idéal de l'humanité* (*Das Urbild der Menschheit*, 1812) ; — le *Précis du système de la philosophie* (*Abriss des Systems

der Philosophie, 1825) ; — *Leçons sur le système de la philosophie* (*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828) ; — la *Logique* (*Abriss des Systems der Logik*, 2ᵉ édit., 1828) ; — *Précis de la philosophie du droit* (*Abriss des Systems der Philosophie des Rechts*, 1828) ; — *Leçons sur les vérités fondamentales de la science* (*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829).

Plusieurs de ses élèves et amis publient depuis 1834 une série d'ouvrages laissés manuscrits par Krause, sous le titre commun : *K. Ch. Fr. Krause's handschriftlicher Nachlass.*

Ont paru jusqu'ici entre autres : *Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyclopædie der Philosophie* (*Leçons sur la logique analytique et l'encyclopédie de la philosophie*, 1836) ; — *Die absolute Religionsphilosophie* (*La philosophie religieuse absolue*), 2 vol., 1834 et 1843. Le premier volume est une critique de l'ouvrage de Bouterweck : *La religion de la raison ;* le second une critique de l'*Introduction* de Schleiermacher à sa *Théologie dogmatique.* — *Geist der Geschichte der Menschheit* (*Esprit de l'histoire de l'humanité*), t. I, 1843.

On peut consulter sur la philosophie de Krause les *Préfaces* que M. de *Leonhardi* a mises en tête de la *Philosophie de l'histoire* et de la *Philosophie religieuse* ; — l'ouvrage du professeur *Lindemann* de Soleure : *Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's*, etc. (*Vie et théorie de la science de Krause*), Munich, 1839 ; et l'article que le même a inséré dans la *Revue philosophique* que publie M. H. Fichte, t. XV ; — le *Cours de psychologie* de M. *Ahrens*, Paris, 1838, 2 vol. ; son *Cours de droit naturel*, Bruxelles, 1844 ; — l'*Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines*, etc., de M. *Tiberghien*, Bruxelles, 1844 ; — l'*Histoire des Preuves de l'existence de Dieu*, de M. *Bouchitté*, insérée dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales ;* — l'*Histoire de la philosophie*, de M. *Reinhold*, t. II, p. 454-505, 3ᵉ édit.

XXII.

(Addition à la page 443.)

SOMMAIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE KRAUSE.

(*Geist der Geschichte der Menschheit*. 1843.)

Dans l'*introduction*, Krause définit la *philosophie*, l'*histoire* et la *philosophie de l'histoire*, expose le plan de celle-ci et insiste sur l'intérêt qu'elle présente.

La *première partie* est purement métaphysique. L'auteur y reproduit sa doctrine de *Dieu*, du *monde* et de son rapport à Dieu, sa théorie sur la *Vie*, sa philosophie de la nature, de l'esprit et de l'humanité, de la société et de l'État.

Dans la *seconde partie* il présente *la philosophie générale de l'histoire*, ou la science philosophique du développement de la vie dans le temps. Elle est divisée en deux sections.

La première est composée de quatre chapitres, dont voici les titres : 1. Nouvelles considératious sur la vie en général. — 2. Le développement vital de tous les êtres comme formant un tout organique. — 3. Théorie des âges de la vie. — 4. Lois générales de la vie.

La seconde section est la partie la plus importante de l'ouvrage ; elle est intitulée : *La philosophie pure de l'histoire de l'humanité.* Après avoir présenté quelques *théorèmes* sur le développement historique de l'homme individuel, il arrive enfin à exposer ses *idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.* Il ne s'agit pas seulement du genre humain sur la terre, mais de l'humanité universelle, dont nous ne sommes sur la terre qu'une partie. La vie de chaque humanité particulière se développe, sur quelque planète propre à lui servir de séjour, comme un individu, une individualité collective : c'est une seule et même vie du premier homme jusqu'au dernier, et cette vie se développe en trois âges. Ces trois âges sont, comme nous l'avons indiqué dans le texte, analogues à ceux de l'homme individuel. Il y a d'abord l'âge *primitif*, âge d'innocence, d'enfance (*das Keimalter*). Ce qu'on appelle les peuples sauvages, ce ne sont pas des hommes à l'état de nature, mais des tribus dégénérées, abruties. Vient ensuite l'âge de *croissance*, la jeunesse de l'humanité (*das Wachsalter*) ; — enfin l'âge de la *maturité* (*das Reifalter*), de la vie complète et harmonique.

C'est d'après ce plan qu'il faut, selon Krause, traiter l'histoire de l'humanité.

XXIII.

(Addition à la page 482.)

TABLE DES MATIÈRES DE LA LEVANA DE JEAN-PAUL.

Cet ouvrage se compose de neuf chapitres, intitulés *Fragments.*

I. De l'importance de l'éducation. De son influence.

II. L'esprit et le principe de l'éducation. L'individualité de l'homme idéal. De l'esprit du siècle. De l'éducation religieuse.

III. Digression sur le commencement de l'homme et de l'éducation. Du bonheur des enfants. Les jeux. La danse. La musique. De l'obéissance et du commandement. Des punitions. Des cris et des pleurs des enfants. De la foi enfantine.

De l'éducation physique. — Lettre adressée par l'auteur à feu Gellert, pour lui demander un précepteur.

IV. De l'éducation de la femme : Confessions de Jaqueline sur la manière d'élever les enfants. Destination de la femme. Caractère des jeunes filles. De leur éducation. Instructions secrètes d'un prince à la gouvernante de sa fille.

V. De l'éducation d'un prince souverain.

VI. De l'éducation morale des garçons : De la force morale. De la véracité. L'amour, l'humanité. Observations diverses.

VII. Développement de la force productive de l'esprit : Définition de la force productive. Du langage et du style. De l'attention et de l'éducation logique. Pestalozzi et les mathématiques. De la culture de ce qu'on appelle plus particulièrement esprit (*Witz*). La réflexion, l'abstraction, la conscience de soi. De la faculté du souvenir.

VIII. De l'éducation esthétique, ou du sentiment du beau.

IX. Conclusion.

XXIV.

(Addition à la page 483.)

CONTENU DE L'ESTHÉTIQUE DE JEAN-PAUL.

La partie essentielle de cet ouvrage se compose de quinze chapitres ou *programmes*, dont voici les titres :

I. De la *poésie en général*. — 1. Définitions. 2. Les nihilistes poétiques. 3. Les matérialistes poétiques. 4. Ce qu'on doit entendre par la belle imitation de la nature. 5. De l'usage du merveilleux.

II. Des *facultés poétiques, considérées dans leur gradation*. — 6. L'imagination. 7. La fantaisie ou l'imagination productive. 8. Ses degrés. 9. Le talent. 10. Les génies passifs.

III. Du *génie*. — 11. Des forces du génie. 12. Le recueillement et l'esprit réfléchi. 13. L'instinct de l'homme. 14. L'instinct du génie. 15. L'idéal du génie.

IV. De la *poésie grecque*. — 16. Les Grecs. 17. De la poésie objective ou plastique. 18. La beauté ou l'idéal. 19. Le calme et la sérénité de la poésie. 20. La grâce morale de la poésie grecque.

V. De la *poésie romantique*. — 21. Du rapport des Grecs et des modernes. 22. Essence de la poésie romantique ; la poésie du nord et la poésie méridionale. 23. Source de la poésie romantique. 24. La poésie de la superstition. 25. Exemples de poésie romantique.

VI. Du *ridicule*. — 26. Définition. 27. Théorie du sublime. 28. De la suspension du ridicule. 29. Différence de la satire et du comique. 30. Source du plaisir qui résulte du ridicule.

VII. De la *poésie humoristique*. — 31. Définition de l'*humour*. 32. La totalité humoristique. 33. L'idée infinie de l'humour. 34. La subjectivité humoristique. 35. L'humour sensualiste.

VIII. De l'*humour épique*, *dramatique*, *lyrique*. — 36. Confusion de tous les genres. 37. L'ironie. 38. La matière de l'ironie. 39. La comédie. 40. Bajazzo (*der Hanswurst*). 41. Du burlesque.

IX. De l'*esprit* (*der Witz*). — 42. Définitions. 43. Esprit, pénétration, profondeur. 44. L'esprit sans métaphore ou sans figure. 45. La concision ou le laconisme. 46 Les mots à double sens. 47. L'antithèse. 48. La finesse. 49. L'esprit figuré ; sa source. 50. Les deux espèces de ce genre d'esprit. 51. L'allégorie. 52. Les jeux de mots ou calembourgs. 53. De la mesure à garder. 54. De la nécessité de cultiver cette faculté. 55. Du besoin de l'esprit érudit.

X. Des *caractères*. — 56. Des caractères réels. 57. Les caractères poétiques ; comment ils se produisent. 58. De leur composition. 59. De leur forme. 60. De leur expression technique. 61. De leur expression par l'action et le discours.

XI. De la *fable* ou *du sujet du drame et de l'épopée*. — 62. Rapport de la fable au caractère. 63. Rapport du drame et de l'épopée. 64. Importance de la fable. 65. Comparaison du drame et de l'épopée. 66. De l'unité de temps et de lieu dans le drame et le poëme épique. 67. De la lenteur du récit épique et de ses défauts ordinaires. 68. Les motifs.

XII. Du *roman*. — 69. De sa valeur poétique. 70. Le roman épique. 71. Le roman dramatique. 72. L'esprit poétique des trois genres de romans, que l'on peut comparer à la peinture italienne (par exemple Werther, la *Nouvelle Héloïse*), à la peinture allemande (par exemple ceux de Sterne, de Fielding, etc.) et à l'école flamande (tels que ceux de Smollet et quelques-uns de Jean-Paul lui-même). 73. L'idylle et le roman pastoral. 74. Règles et conseils aux romanciers.

XIII. De la *poésie lyrique*. — 75. Genres divers (l'ode, l'élégie, etc.).

XIV. Du *style*. — 76. Définition. 77. Du mouvement du style. 78. De

l'expression sensible sans images. 79. Représentation de la forme humaine par les arts. 80. Le passage poétique. 81. De l'expression sensible figurée. 82. La catachrèse.

XV. *Fragment sur la langue allemande.* — 83. De sa richesse. 84. Le purisme. 85. Observations diverses. 86. Harmonie de la prose.

A l'ouvrage proprement dit sont ajoutées trois leçons, qui traitent la première de l'art d'écrire, de la littérature française, de la simplicité classique, etc.; la seconde des nouveaux partis poétiques en Allemagne au commencement du siècle, etc.; la troisième enfin de la *poésie poétique*.

XXV.

(Addition à la page 505.)

Jacques-Frédéric *Fries*, qui est mort en 1844, professeur à l'université d'Iéna, était né à Barby, dans la Saxe prussienne, en 1773. Après avoir fait ses premières études à l'école des frères moraves, il les continua à Leipzig et à Iéna. Il fut d'abord professeur de philosophie et de mathématiques à Heidelberg, puis à Iéna. Ayant pris part à la manifestation des étudiants au château de la Wartbourg, en 1817, Fries fut suspendu de ses fonctions. En 1824 on lui permit de donner des leçons de physique et de mathématiques. Il a beaucoup écrit. Dans une lettre qu'il écrivit en 1834 à notre ami commun M. Lortet, il reconnaît pour son principal ouvrage sa *Critique anthropologique de la raison*, dont la deuxième édition parut en 1828-1830, en trois volumes, ouvrage qui est expliqué et complété par son *Système de métaphysique* (Heidelberg, 1824), le *Manuel de philosophie pratique* (t. I, Heidelberg, 1818) et le *Manuel de la philosophie religieuse et d'esthétique* (1832), qui fait suite au précédent. On lui doit de plus deux volumes sur la psychologie (*Psychische Anthropologie*, Heidelberg, 1820); un ouvrage sur la philosophie de la nature (*Lehrbuch der Naturlehre*, 1826), et un roman philosophique: *Julius et Evagoras* (ou la *Beauté de l'âme*, 1822, 2 vol.). Dans les dernières années de sa vie, il entreprit d'écrire l'histoire générale de la philosophie. Il n'en a paru qu'un volume (*die Geschichte der Philosophie nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*, t. I, Halle, 1837). Ce premier volume comprend la philosophie ancienne, depuis Hésiode jusqu'à l'avènement du christianisme. Il est précédé d'une introduction sur le but et la méthode de l'histoire de la philosophie, et d'une préface dirigée contre la manière de voir de Hegel. Pour Fries aussi, ainsi qu'il l'a exposé dès 1810 dans les

Études de Heidelberg, l'histoire de la philosophie est l'évolution par laquelle l'*esprit* se développe et apprend à se connaître lui-même; seulement cet esprit n'est pas l'esprit universel ou absolu, mais l'esprit humain.

XXVI.

(Addition à la page 510.)

Les ouvrages de Herbart sont : *Allgemeine Pædagogik* (*Pédagogique générale*), 1806. — *Allgemeine praktische Philosophie* (*Philosophie pratique générale*), 1808. — *Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit* (*Mon opposition à la philosophie du jour*), 1814. — *Gespræche über das Bœse* (*Dialogues sur le mal*), 1817. — *Ueber die Nothwendigkeit Mathematik auf die Psychologie anzuwenden* (*De la nécessité d'appliquer les mathématiques à la psychologie*), 1822. — *Die Psychologie als Wissenschaft* (*La psychologie comme science*), 2 vol., 1824-1825. — *Allgemeine Metaphysik* (*Métaphysique générale*), 2 vol., 1828-1829. — *Kurze Encyclopædie der Philosophie* (*Précis encyclopédique de la philosophie au point de vue pratique*), 1831. — *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (*Introduction à la philosophie*), 3e édit., 1834. — *Lehrbuch zur Psychologie* (*Manuel de psychologie*), 3e édit., 1834. — *Analytische Beleuchtung des Naturrechts* (*Examen analytique du droit naturel et de la morale*), 1836. — *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* (*Lettres sur la liberté*), 1836. — *Psychologische Untersuchungen* (*Recherches psychologiques*), 1839-1840.

Outre les écrits de MM. Hartenstein et Drobisch cités dans le texte, on peut consulter sur la philosophie de Herbart deux articles insérés dans le tome XIV de la *Revue philosophique* publiée par M. H. Fichte, l'un de M. Drobisch, sous le titre : *Monadologie und speculative Theologie*; l'autre de l'éditeur : *Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Prinzipien verglichen*. — *Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik*, par Strümpell, 1840. M. Hartenstein a publié, en 1842-1843, à Leipzig, trois volumes d'œuvres posthumes de Herbart avec la biographie de ce philosophe. Voir aussi notre article sur Herbart dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Dans l'ouvrage spécial que nous consacrerons à la philosophie actuelle de l'Allemagne, nous nous ferons un devoir de revenir sur sa philosophie et de rendre compte des travaux de la savante école qu'il a laissée après lui.

XXVII.

(Addition à la page 535.)

Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre; Métaphysique générale, avec les études de la physique philosophique, par Herbart; 2 vol. in-8°, Kœnigsberg, 1828 et 1829.

Cette métaphysique se compose de deux parties, l'une historique et critique, l'autre exposant le système.

Dans la préface du premier volume, l'auteur se déclare *Kantien*, p. XXVI, en tant qu'avec Kant il est l'adversaire de l'ancienne métaphysique, surtout de celle de Spinoza et de tout ce qui, dans les dernières philosophies, repose sur le spinozisme ou lui ressemble.

Toute la méthode de Spinoza repose sur ce principe : « La somme de tous les attributs étant posée réunie, cette idée renferme tout ce qui peut se concevoir, et l'on ne peut plus rien poser hors d'elle. » Kant au contraire enseigne : « Que la notion d'un objet renferme tout ce qu'on voudra ; pour attribuer à celui-ci l'existence, il faut la chercher en dehors de la notion. »

I. Partie historique et critique.

Introduction. — La question principale est la nature de la matière.

La discusion historique ne remonte pas au delà de Leibnitz. La philosophie de Spinoza sera examinée seulement après celle de Kant. Trop négligée par Kant, elle exerça une grande influence sur la philosophie nouvelle.

La partie historique est divisée en six sections.

Première section. La *Métaphysique de l'ancienne école* (depuis Leibnitz jusqu'à Kant). — 1. Contenu de l'ancienne métaphysique. 2. Sa forme. 3. Sa réforme par Kant.

Deuxième section. La *Philosophie de Spinoza.* — 1. L'ontologie de Spinoza. 2. Sa cosmologie.

Troisième section. Examen comparé de ce qui précède. — Comparaison de Spinoza, de Leibnitz et de Kant. 2. Comparaison de la métaphysique en général avec l'empirisme, §§ 60-69. 3. Esquisse préliminaire de la vraie métaphysique.

Quatrième section. Continuation de l'histoire. — 1. La Philosophie de Kant. 2. Les modifications qu'elle a subies. 3. Comparaison des doctrines nouvelles avec les anciennes et entre elles.

Cinquième section. La *Métaphysique comme problème et comme fait.* — 1. Différence des problèmes extérieurs et des problèmes

intérieurs de la métaphysique. 2. Classement des problèmes intérieurs d'après la division de la métaphysique générale en méthodologie, ontologie, synéchologie et éidolologie. 3. Des quatre points de départ de la métaphysique, comme faits et comme problèmes. 4. Des problèmes de la méthodologie et de l'ontologie. 5. Des problèmes de la synéchologie et de l'éidolologie. 6. De ces mêmes problèmes dans leurs rapports avec les précédents.

Sixième section. Des derniers essais de philosophie de la nature. — 1. La philosophie de la nature selon Kant. 2. Des changements qui y ont été apportés par Schelling et Fries.

Appendice. La métaphysique des anciens jusqu'à Aristote, p. 574-608.

II. Le SYSTÈME.

Il est exposé en cinq parties.

1° La MÉTHODOLOGIE.

1. Les conditions que doit remplir la méthodologie. 2. Les données ou les faits. 3. De la connexion des causes et des effets, des principes et des conséquences. 4. Plan des recherches suivantes.

2° L'ONTOLOGIE.

1. De la manière de saisir la réalité par des notions. 2. De la notion de l'être. 3. De la qualité. 4. Du problème de l'inhérence. 5. Du changement. 6. Du devenir réel.

3° La SYNÉCHOLOGIE.

Première section. De l'espace, du nombre et de l'origine de la matière. — 1. Des commencements divers de la synéchologie. 2. De la ligne rigide (*die starre Linie*) et du nombre. 3. De la ligne continue et du plan. 4. De l'espace matériel. 5. De l'origine de la matière.

Seconde section. Du devenir objectivement apparent, ou du temps et du temporaire. — 1. Du mouvement en général. 2. De la vitesse. 3. Du temps. 4. De l'apparence objective. 5. De l'apparence dans le cours des événements.

4° L'ÉIDOLOLOGIE.

1. De la métaphysique idéaliste en général. 2. Du moi et du non-moi comme fait. 3. Détermination de l'idée du moi, et réfutation de l'idéalisme, §§ 320-325. 4. De la possibilité du savoir.

5° ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Première section. Recherches synthétiques. — 1. De la différence de la partie synthétique et de la partie analytique de la nature. 2. De la diversité possible de la matière. 3. De la variabilité de la matière. 4. Des formes dont la matière est susceptible.

Seconde section. Recherches analytiques. — 1. De la communication du mouvement. 2. De la chaleur et des formes qu'elle détermine

dans la matière. 3. De l'électricité et du magnétisme. 4. De la pesanteur et de la lumière. 5. Observations sur la chimie. 6. Examen philosophique des principes de la physiologie.

XXVIII.

(Addition à la page 559.)

Ce que Herbart appelle en métaphysique une *vue accidentelle* (*eine zufællige Ansicht*) est un moyen de méthode, ou procédé assez semblable à ce qu'on appelle en arithmétique la *règle de la fausse position*. Voici comment Hartenstein (dans sa *Métaphysique générale*, p. 143 et suiv.) explique ce procédé : Soit posée la question de savoir quel est le rapport des triangles ayant même hauteur et même base à leur surface. Pour résoudre ce problème, le géomètre se rappellera la proposition de l'égalité des parallélogrammes de même hauteur et élevés sur la même base, et, sachant que tout parallélogramme est partagé par la diagonale en deux parties égales, il y verra la possibilité de considérer les triangles dont il s'agit comme des moitiés de parallélogrammes, et dans cette manière de voir il aura trouvé le moyen de résoudre la question. Or, cette manière de considérer le triangle comme la moitié d'un parallélogramme n'est pas *essentielle* quant à la notion d'un triangle, qui n'est pas nécessairement à concevoir ainsi. En soi le triangle n'est autre chose qu'un plan renfermé entre trois lignes. C'est donc par une *vue accidentelle*, quant à lui, que le triangle a été considéré comme la moitié d'un parallélogramme; mais il a fallu procéder ainsi dans l'intérêt de la pensée.

XXIX.

(Addition aux pages 569 et 573.)

SOMMAIRE DE LA PSYCHOLOGIE DE HERBART.

La Psychologie de Herbart se compose d'une partie *synthétique* et d'une partie *analytique*.

Dans l'*Introduction*, l'auteur traite des diverses manières de parvenir à la connaissance des faits de la conscience; — de la qualité générale de tout ce qui est observé intérieurement; — du rapport de la psychologie à la métaphysique générale. Il expose la méthode que, selon lui, il faut suivre pour faire servir les faits de la conscience à établir les principes de la psychologie. Il termine par un précis historique de cette science depuis Descartes.

La partie SYNTHÉTIQUE se compose de trois sections, subdivisées chacune en plusieurs chapitres.

Première section. RECHERCHES SUR LE MOI CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS LES PLUS PROCHAINS.

Chapitre I. De la détermination philosophique de la notion du moi. — Chap. II. Problème que renferme cette notion, et premiers moyens de le résoudre. — Chap. III. Comparaison de la conscience de soi avec d'autres problèmes de la métaphysique générale. — Chap. IV. Préparation aux recherches mathématico-psychologiques.

(Nous indiquerons tout à l'heure comment Herbart applique le calcul aux phénomènes internes.)

Seconde section. PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA STATIQUE DE L'ESPRIT.

Chapitre I. Somme et rapport de la suspension (du moi) en présence d'une opposition pleine. — Chap. II. Évaluation de la suspension lorsqu'il y a opposition pleine, et première explication de ce que l'auteur appelle les *seuils* ou les *portes* de la conscience (*die Schwellen des Bewusstseyns*, c'est-à-dire le moment où les représentations deviennent objet de la conscience réfléchie; nous l'expliquerons ci-dessous). — Chap. III. Modifications de l'état précédent en présence d'une action extérieure moins forte. — Chap. IV. Des *complications parfaites* des représentations. — Chap. V. Des complications imparfaites. — Chap. VI. Des fusions ou de la combinaison des représentations.

Troisième section. PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA MÉCANIQUE DE L'ESPRIT.

Chapitre I. De la baisse de la somme des suspensions. — Chap. II. Des *seuils* mécaniques (*von den mecanischen Schwellen*). — Chap. III. De la réminiscence simple et immédiate. — Chap. IV. De la réminiscence médiate. — Chap. V. De la naissance des représentations dans le temps. — Chap. VI. Du déclin et du renouvellement de la sensibilité. — Chap. VII. Des séries de représentations de divers degrés; de leur combinaison et de leur action les unes sur les autres.

La partie ANALYTIQUE se compose également de trois sections.

Première section. DE LA VIE INTELLECTUELLE EN GÉNÉRAL.

Chapitre I. De la liaison des trois prétendues facultés principales de l'âme. — Chap. II. Des affections et des passions. — Chap. III. Des représentations dans le temps et dans l'espace. — Chap. IV. Des premières manifestations de ce qu'on appelle la faculté supérieure de la connaissance. — Chap. V. De l'aperception, du sens interne, et de l'attention.

Seconde section. DU DÉVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE HUMAINE.

Chapitre I. Des moyens naturels par lesquels l'homme se développe (les mains, le langage, etc.). — Chap. II. De la conscience de soi. — Chap. III. De notre manière de concevoir le monde, et des illusions qui y sont attachées. — Chap. IV. De la culture supérieure.

Troisième section. DES RAPPORTS EXTÉRIEURS DE L'ESPRIT.

Chapitre I. De l'union de l'âme et du corps. — Chap. II. Des états de l'esprit sur lesquels le corps a une influence sensible.

Avant de donner les explications promises, nous croyons devoir encore rapporter ici le plan suivi par Herbart dans son *Manuel de psychologie* qui a paru en 1834 (*Lehrbuch zur Psychologie*). Il est disivé en trois parties.

Première partie. THÉORIE FONDAMENTALE (*Grundlehre*).

(C'est une sorte de résumé de la partie synthétique de l'ouvrage précédent.)

Chapitre I. De l'état des représentations en tant qu'elles agissent comme des forces. — Chap. II. De l'équilibre et des mouvements des représentations. — Chap. III. Des réunions et des combinaisons des idées. — Chap. IV. Des représentations (ou idées) comme siége des affections de l'âme. — Chap. V. Du concours de plusieurs masses d'idées. — Chap. VI. Observations préliminaires sur les rapports de l'âme et du corps.

La *seconde partie* est intitulée : PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE. Elle est divisée en deux sections.

Première section. DES FACULTÉS DE L'ESPRIT, en tant qu'elles paraissent primitivement et essentiellement constituer une diversité d'être dans l'âme humaine.

Chapitre I. Revue de ce qu'on appelle les facultés de l'esprit. — Chap. II. De la différence des facultés inférieures et des facultés supérieures. — Chap. III. La faculté de représentation. — Chap. IV. La sensibilité interne. — Chap. V. La faculté d'appétition. — Chap. VI. Du concours et du développement des facultés.

Seconde section. DES ÉTATS OU DES MANIÈRES D'ÊTRE DE L'ESPRIT.

Chapitre I. De la variabilité des états de l'âme. — Chap. II. Des dispositions naturelles. — Chap. III. Des influences extérieures.

La *troisième partie*, qui expose la PSYCHOLOGIE RATIONNELLE, est également divisée en deux sections.

Première section. PROPOSITIONS TIRÉES DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Chapitre I. De l'âme et de la matière. — Chap. II. Des forces vitales. — Chap. III. De l'union de l'âme et du corps.

Seconde section. EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES.

Chapitre I. Des idées de temps et d'espace. — Chap. II. De la formation des notions. — Chap. III. De la manière dont nous concevons les choses et nous-mêmes. — Chap. IV. Du libre jeu du mécanisme psychique. — Chap. V. De l'empire de soi, particulièrement du devoir comme phénomène psychique. — Chap. VI: Considérations psychologiques sur la destination de l'homme.

Pour comprendre comment Herbart a pu appliquer le calcul et des formules de mathématiques à la psychologie, aux mouvements de l'âme, il faut se rappeler sa théorie des suspensions et des conservations de soi, par lesquelles les monades agissent les unes sur les autres et se maintiennent indépendantes. La monade qui est le principe de l'âme humaine, est douée de la faculté *représentative* (*vis repræsentativa*); la *représentation* est le résultat de la résistance ou de la réaction que l'âme oppose à une impression venue du dehors. Les représentations ou les idées, dans le sens vague et général que Descartes et Locke attachent à ce mot, agissent à leur tour comme des forces, lorsque plusieurs idées sont en présence et se résistent. De là une science de l'équilibre et des mouvements des représentations ou des idées. L'appréciation des conditions de l'équilibre des représentations est l'objet de la *statique* de l'esprit, et celle des mouvements est l'objet de la *mécanique* de l'esprit. Toutes les recherches de la statique intellectuelle commencent par des déterminations de grandeur ou de quantité, ayant pour objet la *somme des suspensions* et leur *proportion*. Lorsqu'il y a équilibre entre les représentations, elles s'éclipsent réciproquement et ne sont pas actuellement présentes à la conscience. La somme, aussi bien que la proportion de la suspension ou de la retardation, dépend de la force de chaque représentation particulière et du degré d'opposition qui existe chaque fois entre deux représentations : la suspension est en raison inverse de leur force, et leur action l'une sur l'autre est en raison directe du degré de leur opposition.

Herbart se sert du mot singulier : le *seuil* ou la *porte* de la conscience (*die Schwelle des Bewusstseyns*). Une représentation est dans la conscience en tant qu'elle n'est pas *suspendue* par une autre, mais qu'elle est devenue effective, sensation réelle. Elle entre dans la conscience au moment où elle est relevée d'un état de suspension absolue : dans ce moment elle est placée sur le *seuil* (*limen*), à l'entrée de la conscience. Il importe beaucoup, dit Herbart (*Lehrbuch zur Psychologie*, p. 12), de déterminer par le calcul quel doit être le degré de force d'une représentation, pour que, en présence de

deux ou de plusieurs représentations plus fortes, elle se trouve placée au seuil de la conscience, de telle sorte qu'à la moindre diminution de l'empêchement, elle deviendrait représentation effective. Cela veut dire sans doute qu'une impression ne devient l'objet de l'attention et par conséquent de la conscience qu'autant qu'elle est plus forte que les autres et qu'elle leur est plus opposée. Par cette doctrine Herbart fait dépendre l'action de l'esprit des impressions du dehors, et fait naître l'attention elle-même de la nature des impressions. Et de même, pour ce qui est de l'action des idées établies dans la conscience les unes sur les autres, elle est livrée à une sorte de mécanisme et de fatalisme, avec lequel il est difficile de concilier la liberté et la dignité de la raison.

Au lieu d'admettre un moi primitivement actif et une raison virtuelle, un moi qui exerce son action sur les données de la sensibilité externe et interne, une raison qui grandit et se développe selon sa nature, Herbart prétend expliquer l'intelligence et la liberté par le mouvement des idées. « Qu'on pose d'abord un sujet doué de la faculté *représentative* (*ein Vorstellendes*), sans conscience encore et sans aucun concept formel, livré absolument aux impressions de la matière, aux sensations de l'oreille, du goût, etc. Il s'agira de savoir comment la représentation aura lieu, non par un acte absolu, mais uniquement en raison de la nature des représentations elles-mêmes » (*Psychologie*, t. I, p. 145). C'est entreprendre d'une autre manière la tâche impossible d'expliquer l'intelligence par une seule action; mais à la place de la *sensation* de Cordillac, Herbart met la *représentation* ou la faculté représentative.

Nous avons essayé de comprendre cette statique et cette mécanique de l'esprit, et nous avons acquis la conviction que c'est là un luxe de science, qui ne jette aucune lumière sur les mystères du développement intellectuel, une science stérile. Il est certain que des impressions diverses venant à solliciter notre attention, la plus forte doit l'emporter pour le moment; mais l'attention peut se fixer librement où elle veut. Il est certain aussi que les idées établies dans l'esprit exercent une grande influence sur la volonté, mais la volonté peut toujours se déterminer d'après les grands principes de justice et de bienveillance qu'il dépend de nous d'avoir sans cesse présents, et sur lesquels nous sommes toujours libres de nous diriger, en dépit de toutes les sollicitations contraires.

TABLE DES MATIÈRES

DU QUATRIÈME VOLUME.

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

PREMIÈRE SECTION : VUES DE HEGEL SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (suite).

Pages.

CHAPITRE III. *Les Leçons sur l'histoire de la philosophie* : Observations générales. — Philosophie de l'Orient. — De la philosophie grecque en général 1

CHAPITRE IV. Suite du précédent. La philosophie grecque ; première période ; première époque 7

CHAPITRE V. Suite du précédent. La philosophie grecque ; première période (*suite et fin*) : Socrate, Platon, Aristote 17

CHAPITRE VI. Suite de la philosophie grecque ; seconde période : le stoïcisme, l'épicurisme, le scepticisme; troisième période : les néoplatoniciens 48

CHAPITRE VII. Suite des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* : La philosophie du moyen âge 63

CHAPITRE VIII. Suite du chap. précédent : La philosophie moderne. 72

CHAPITRE IX. Suite du chap. précédent : La philosophie allemande. 92

SECONDE SECTION : LE SYSTÈME.

CHAPITRE PREMIER. Introduction. — Définition et division de la philosophie 111

CHAPITRE II. Première partie de la philosophie : La science de la Logique. Introduction. — Définition et division de la Logique .. 125

CHAPITRE III. Première partie de la Logique : La théorie de l'être. 154

CHAPITRE IV. Seconde partie de la Logique : La théorie de l'essence. 165

CHAPITRE V. Troisième partie de la Logique : La théorie de la notion. 185

CHAPITRE VI. Seconde partie de la philosophie : La Philosophie de la Nature. Introduction. — Définition et division 226

CHAPITRE VII. La philosophie de la nature; première partie : La mécanique 237

CHAPITRE VIII. Seconde partie de la philosophie de la nature : La physique 247

CHAPITRE IX. Troisième partie de la philosophie de la nature : La physique organique 259

CHAPITRE X. Troisième partie de la philosophie : La Philosophie de l'Esprit. Introduction. — Première partie : L'esprit subjectif ; introduction 271

CHAPITRE XI. Seconde partie de la philosophie de l'esprit : L'esprit objectif 284

CHAPITRE XII. Troisième partie de la philosophie de l'esprit : L'esprit absolu 294

CHAPITRE XIII. Résumé de la philosophie de Hegel. — Observations et conclusion 314

PHILOSOPHIE DISSIDENTE ET OPPOSANTE.

Pages.
Introduction 345

PHILOSOPHIE DISSIDENTE ET INDÉPENDANTE.

CHAPITRE PREMIER. La philosophie de Schleiermacher 348
CHAPITRE II. Solger et François Baader 392
CHAPITRE III. La philosophie de Krause 418
CHAPITRE IV. La philosophie de Gœthe 445
CHAPITRE V. La philosophie de Jean-Paul 467
CHAPITRE VI. Guillaume et Alexandre de Humboldt 489

PHILOSOPHIE OPPOSANTE.

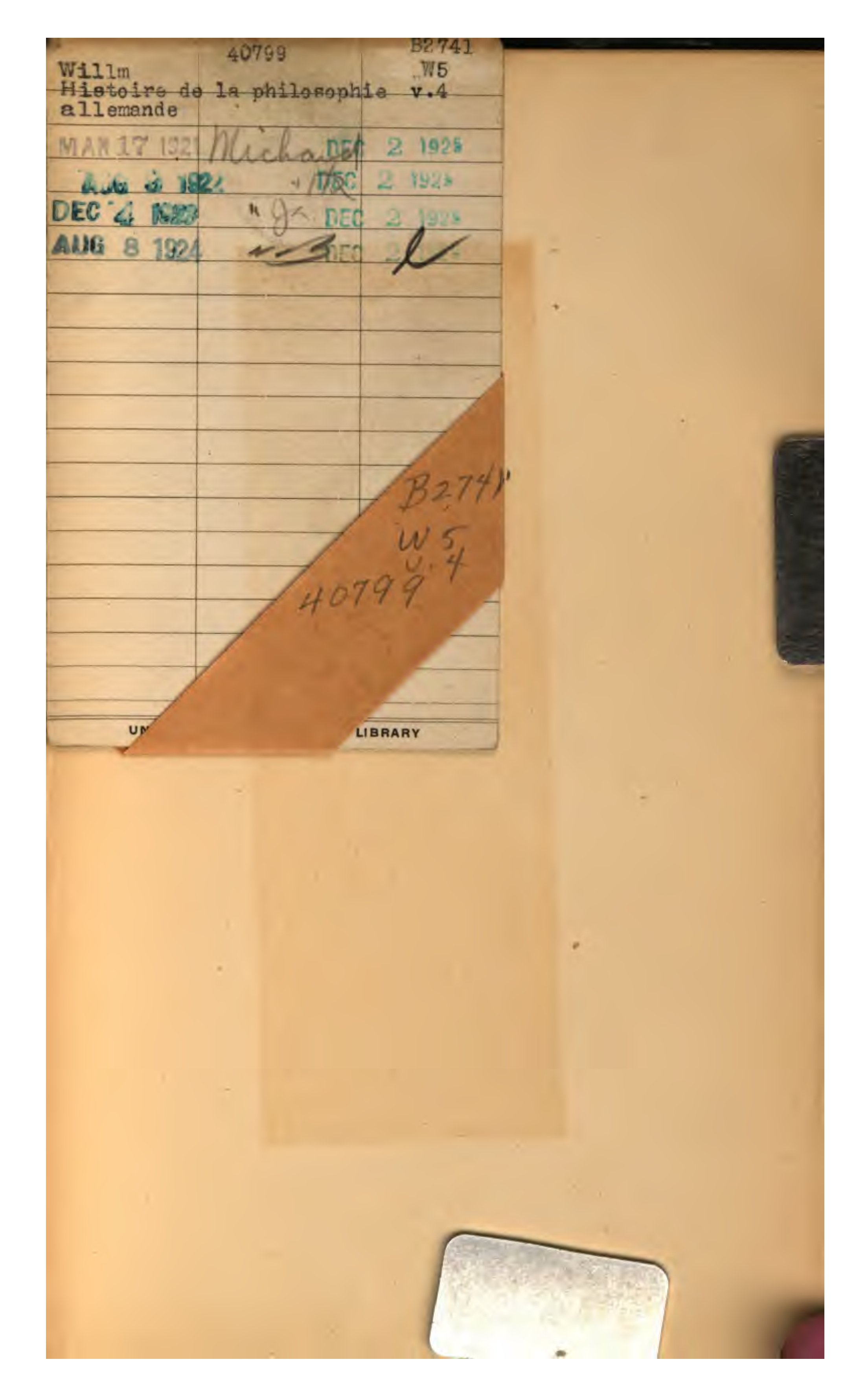
Introduction 504

PHILOSOPHIE DE HERBART.

CHAPITRE PREMIER. Sa vie et ses œuvres. — *Introduction à la philosophie* 509
CHAPITRE II. Définition et division de la philosophie ; ses conditions et son point de départ. — La logique 515
CHAPITRE III. La morale, le droit et la science du beau 526
CHAPITRE IV. La métaphysique générale. — Les problèmes fondamentaux de la métaphysique 535
CHAPITRE V. La métaphysique (suite) : Du changement et du mouvement 543
CHAPITRE VI. De l'être absolu. — Des qualités absolues ou des IDÉES de Platon 548
CHAPITRE VII. Des principaux résultats des recherches de métaphysique 556
CHAPITRE VIII. Précis encyclopédique de la psychologie et de la philosophie de la nature 565
CHAPITRE IX. La politique 586
Résumé critique de la philosophie de Herbart 589
CONCLUSION GÉNÉRALE 592
Notes et additions 610

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

53. [illegible] [illegible] unhappy with the [illegible]


40799
B2741
Willm
.W5
Histoire de la philosophie
v.4
allemande
MAR 17 1921
DEC 2 1925
DEC 2 1925
DEC 4 1923
DEC 2 1925
AUG 8 1924
B2741
W5
v.4
40799
LIBRARY

